

सप्तभंगी-तरंगिणी



ॐ नमो भगवते वासुदेवाय [प्रवचन] ॐ नमो भगवते वासुदेवाय



श्री १०५ जुल्लक मनोहर जी वर्णी

प्रकाशक
खेमचन्द जैन, सराफ
मन्त्री—सहजानन्द शास्त्रमाला
मेरठ सदर



न्योछावर पाँच रुपये



मुद्रक •
काशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित',
साहित्य प्रेस,
सहारनपुर

सप्तमंगीतरंगिणीप्रवचन

प्रवक्ता

(अध्यात्मयोगी, न्यायतीर्थ, पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी)



षडिवा सुरसन्दोहवन्दाम्रिसरोरुहम् ।

श्रीवीर कुतुकात्कुर्वे सप्तमङ्गीतरंगिणीम् ॥ १ ॥

सप्तमङ्ग तरङ्गोंके अधिगमकी आवश्यकताका आधार—

ॐ

ग्रन्थकार मङ्गलाचरण कर रहे हैं कि, देवसमूहोंसे वदनीय हैं चरणकमल जिनके ऐसे श्री वीर, भगवानको नमस्कार करके सहज अनायास ही सप्तमङ्गी तरङ्गिणीको बनाता हूँ। इस ग्रन्थकी रचनाका आधार क्या है ? क्यों इस ग्रन्थरचना की आवश्यकता हुई है ? इन सब बातोंको जाननेके लिए तत्त्वार्थसूत्रके एक सूत्रपर दृष्टि दीजिये—“प्रमाणनयैरधिगम” इस सूत्रकी उत्थानिकामे यह समझना चाहिए कि ससारके सब जीव दुखी हैं, जन्म-मरणकी, परम्परामे सङ्कट पा रहे हैं। इन जीवोंको सङ्कटोंसे मुक्तिकी आवश्यकता है। इन सङ्कटोंसे मुक्ति यह जीव तभी पा सकता है जब कि सङ्कटरहित, वैभवमहित, समृद्ध अपने आपके स्वरूपका परिज्ञान कर सके। ऐसे सहज आत्मस्वरूपका परिज्ञान करनेके लिए यह आवश्यक है कि इसके प्रतियोगी इस समस्त जगतके स्वरूपकी सही जानकारी की जाय। इसीका प्रयोज्य बताया गया है सम्यग्दर्शन—कि प्रयोजनभूत जीवादिक ७ तत्त्वोंका श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है। उन तत्त्वोंका परिज्ञान कैसे हो ? इसके लिए सूत्रकारने कहा है—‘प्रमाणनयैरधिगम’ तो इसकी व्याख्या सुनिये ! अधिगम तो यहाँ कर्ता कारक है और प्रमाण नय ये करणकारक हैं। समस्त तत्त्वार्थोंका परिज्ञान प्रमाण और नयोसे होता है। तो सर्वप्रथम अधिगमकी बात सुनो ! अधिगमके मायने हैं समझ। अधिगम दो प्रकारसे होता है—एक स्वार्थ और दूसरा परार्थ। एक ऐसा जानना कि एक हम खुद जान गए उसे हम कहना नहीं चाहते अथवा कह भी नहीं सकते। इस तरहका अपने आपमें जो परिज्ञान हो वह तो है स्वार्थ अधिगम। स्व मायने खुदके, अर्थ मायने प्रयोजनके लिए। जो खुदके लिए जानना होता है उसे स्वार्थ अधिगम कहते हैं। दूसरा होता है परार्थ अधिगम—जो अधिगम समझ दूसरेके लिए की जा रही है—अर्थात् दूसरे लोग भी समझ जायें, ऐसे प्रयोजनके लिए जो जानना किया है और उसकी प्रवृत्ति की जाती है, याने जो अधिगम हुआ उसे कहते हैं परार्थ अधिगम।

स्वार्थाधिगम व परार्थाधिगमका प्रकार—

ॐ

स्वार्थ अधिगम और परार्थ अधिगम ये दोनों प्रमाण और नयोसे जाने जाते हैं। स्वार्थाधिगम तो ज्ञानात्मक है और परार्थाधिगम यह शब्दात्मक है। इसके द्वारा बात हम समझकर दूसरोंको समझानेके लिए चलते हैं। तो दूसरे लोग समझ जायें उसका उपाय क्या है ? कुछ शब्दोंसे ही तो कहेंगे। दूसरोंको समझानेके लिए हम प्रयत्न क्या करेंगे ? कुछ शब्द ही बोलेंगे, जिससे वे समझ जायें। तो परार्थाधिगम होता है शब्दरूप। तो स्वार्थाधिगम जो केवल ज्ञानात्मक है जिसका प्रयोजन खुदकी ही जानकारी सन्तोष आदिक विकाम करना है, उसमें तो विकल्प नहीं है और कुछ बाह्यमें उसका व्यवहार नहीं होता है, वह तो खुदकी समझके लिए है। अब जो परार्थाधिगम कहा गया है कि दूसरोंको प्रतिबोध देनेके लिये अधिगम करना, जानकारी करना, वह है शब्दरूप, तो यह परार्थाधिगम दो प्रकारका है—प्रमाणात्मक और नयात्मक। शब्द द्वारा जो हम दूसरोंके समझानेके लिए प्रवृत्ति करेंगे, ऐसा वह शब्दरूप अधिगम दो प्रकारका है—प्रमाणात्मक अधिगम उसे कहते हैं कि समस्तरूपसे तत्त्वाथ का जानना होता है वह है प्रमाणात्मक और जो एकदेश रूपे तत्त्वाथका जानना होता है वह है नयात्मक। तो प्रमाणात्मक और नयात्मक यह दो प्रकारका जो अधिगम है, भेद है, वह भेद ७ रूपोंमें प्रवृत्त होता है। कुछ भी बात हो, जहाँ कहा तो वहाँ ७ भङ्ग अपने आप आ जाते हैं। क्योंकि कहनेमें विधि और प्रतिषेधकी प्रधानता होगी। जब तक कुछ कहा ही नहीं है और केवल एक अपने आपके लिए ही वह समझ बनी है, जब तक उसमें विकल्प नहीं, उसका कोई भङ्ग नहीं। जहाँ कुछ दूसरोंको समझानेकी विधिमें जानकारी की तरङ्ग बनी है वहाँ ही भङ्ग बनती है। तो यह दो प्रकारोंका भी भेद ७ प्रकारसे युक्त होता है विधि और प्रतिषेधकी प्रधानतामें। वैसे, यह ही प्रमाण सप्तभङ्गी है और नय सप्तभङ्गी है।

‘सप्तभङ्गीका विवरण—

ॐ

‘७ भङ्गोंका वाक्यका जो समूह है उसे सप्तभङ्गी कहते हैं। वे वाक्य हैं कौन ? ‘स्यात् अस्ति एव घट’ याने घट है, किसी अपेक्षाको विसर्ग रखकर कहा जा रहा है कि घट है। दूसरा भङ्ग है—‘स्यात् नास्ति एव घट’, घटको छोड़कर अन्य पदार्थों को निरखते हुए जब यह ध्यानमें आ रहा है कि बाकी सब पदार्थ ये नहीं हैं। जिस घटको स्यात् अस्ति बताया गया है वह घट अन्य पदार्थोंकी अपेक्षासे नहीं है, ऐसे निषेधकी प्रधानतासे भी पकड़ होती है। तो तब ये दो दृष्टियाँ आयीं। किसी भी पदार्थको निरखकर यह है, और यह अन्य नहीं है, ये दो बातें दृष्टिमें आयी हैं, जानने में भी ये दो बनी हुई हैं। भले ही हम उसका प्रयोग न करें लेकिन जानकारी बराबर

मी ढङ्गसे होती है। स्यात् अस्ति एव घट—यह अल्प पदार्थ नहीं है। जब इन दो क रकी जानकारीयाँ हुईं तो एक जिज्ञासा होती है तो आखिर एक शब्दमें बतलाओ क असंख्यत क्या है ? जैसे घट स्वरूपसे है, पररूपसे नहीं है। जब ये दो बातें पानमें आ रही तो असंख्यी बात एक शब्दमें बताओ ? तो उस समय यह ज्ञान होता है क यो तो अवक्तव्य है वह घट। एक शब्दमें उसके समस्त भङ्गोंको भङ्गोंको सङ्गोंको रता सके इस शब्दका काम नहीं है। तब तृतीय भङ्ग निष्पन्न होता है कि स्यात् अवक्तव्य। यो तीन स्वतंत्र एकाकी भङ्ग है। पदार्थ है—पदार्थ नहीं है, पदार्थ अवक्तव्य है। इन तीन भङ्गोंके होनेपर कुछ और विकल्पकी ओर चलता है, कुछ और वर्ण व्यवस्था करता चाहता है। तो वहाँ भाव बनता है कि घट स्यात् अवक्तव्य है। और उसके साथ अस्ति नास्तिपना भी लगता है। तो जैसे अवक्तव्यके साथ स्वतंत्र भङ्ग और लगे है इस तरह अवक्तव्यके बिना स्वतंत्र दो भङ्ग भी लग गए। तब ७ भङ्ग इस प्रकार बनते हैं कि कथञ्चित् घट है, कथञ्चित् घट नहीं है, कथञ्चित् घट अवक्तव्य है, कथञ्चित् घट है और नहीं है, कथञ्चित् घट है और अवक्तव्य है, कथञ्चित् घट नहीं है और अवक्तव्य है और ७वाँ भङ्ग होता है कि कथञ्चित् घट है, नहीं है, इस रूपसे अवक्तव्य है। ऐसे इन ७ वाक्योंके समुदायका नाम सप्तभङ्गी है।

सप्त वाक्योंमें अधिगमकी पर्याप्तताका कारण—

७ वाक्योंमें यह अधिगम कैसे बना ? इसका कारण है सुनने समझने वालेके प्रश्न। प्रश्न कतकि जो प्रश्न हुए उसका ज्ञान हो जाय, उसका समाधान हो जाय, यह तो एक प्रयोजन रहता ही है। तो उस प्रश्नके समाधानमें जो वाक्य कहा वह इन सप्तभङ्गोंमेंकी ही बात है। देखिये। समझना है एक पदार्थको। उस पदार्थमें अविरुद्ध नाना धर्मोंका ज्ञान किया जाना है। यद्यपि वे धर्म शब्दशः विरुद्ध जंच रहे हैं लेकिन वे सभी धर्म एक वस्तुमें ही रह रहे हैं इसलिए वे अविरुद्ध कहलाते हैं। है और न, इन दोनोंका स्वरूप तो विरुद्ध है। है का अर्थ विधि है, न का अर्थ निषेध है, तो स्वरूप यद्यपि इसके निरुद्ध है लेकिन ये सभी धर्म एक वस्तुमें रहते हैं इसलिए अविरुद्ध है। घट अपने स्वरूपसे है, यह भी बात घटमें देखी जाती है और घट पररूपसे नहीं है यह भी बात घटमें देखी जाती है। इस कारण ये दोनों धर्म परस्पर अविरुद्ध हो गए। तो ऐसे अविरुद्ध विधि निषेधस्वरूप नाना धर्म एक पदार्थमें रहते हैं। उस पदार्थके विशेषण हैं, ऐसे ज्ञानको उत्पन्न करने वाले जो ७ वाक्योंका समुदाय है वही सप्तभङ्गी कहलाता है।

सप्तभङ्गोंके निर्माणमें प्राश्नितके प्रश्नका आधारत्व—

यहाँ पर विचार करे तो बहुत सी बातों का स्पष्टीकरण होता है। प्रश्नकर्त्ताने कोई प्रश्न किया तो उसके बाद उसके उत्तररूप ज्ञान होगा ना ! तो उस ज्ञानको उत्पन्न किसने किया ? प्रश्नकर्त्ताने प्रश्नने। तो प्रश्नकर्त्ता जो प्रश्नज्ञान है उस प्रश्न के ज्ञानका कारण हुआ प्रश्न। तो प्रश्न है जनक और प्रश्नज्ञान है जन्य। किमी शङ्काकारने कोई शङ्काकी और विद्वानने उसका समाधान किया। तो समाधानका जनक कौन हुआ ? प्रश्नकर्त्ता प्रश्न। और समाधान जन्य है। किमी शङ्काकारका प्रश्न ही तो समाधान मिलनेका कारण बनेगा। शङ्काका उत्तर दिया जा रहा है। तो उत्तर तो है जन्य और शङ्का है जनक। शङ्काके उत्तरको शङ्काने पैदा कराया। शङ्का बी गई, उसका मिला उत्तर। तो प्रश्न हुआ जनक और उसका जो उत्तर है वह है जन्य। तो यह समझना चाहिए कि जो ७ भङ्ग उत्पन्न हुए हैं उन ७ भङ्गोंको प्रश्नकर्त्ताने प्रश्नने उत्पन्न किया है, प्रश्न भी ७ प्रकारसे सम्भव हुआ करता है, अतएव समाधान भी ७ प्रकारके गये हैं। प्रश्नकर्त्ताने किया प्रश्न और उस प्रश्नमे क्या पूछा गया उसके ज्ञानसे ही तो समाधान देने वालेको कहनेकी इच्छा हुई, और कहनेकी इच्छा होनेपर वक्ताने फिर वाक्योंका प्रयोग किया। कोई प्रश्नकर्त्ता प्रश्नकर्त्ता है तो सुनने वाला यही तो कहता है कि मैं इसका समाधान करदूँ। जहाँ प्रश्नकर्त्ताने प्रश्न का समाधान करनेकी इच्छा जगो तो फिर वक्ता बोलने लगता है। तो पहाँ अब यह समझिये कि समाधानकर्त्ताने जो वाक्य प्रयोग किया उसका जनक तो है वक्ताकी विवक्षा। किसीने प्रश्न सुन लिया और उसका जवाब देनेकी मनमे इच्छा न जगाये तो वह कुछ बोलेंगा तो नहीं। वक्ता कुछ बोलेंगा तो उसके कारण है विवक्षा, बोलने की इच्छा। अब बोचनेकी इच्छा समाधानकर्त्तामे कैसे जठी ? उसका जनक है प्रश्नकर्त्ताका प्रश्न। प्रश्नकर्त्ताने प्रश्न किया तो अब इस विद्वानने यह इच्छा की कि मैं इसे जवाब दूँ। इसके बाद वह जवाब देने लगता है। तो इस पद्धतिमें प्रश्न करने वालेके प्रश्नज्ञानकी तो प्रयोज्यता हुई, वह आधार बना, अर्थात् जो ७ प्रकारके वाक्य बोलें गए हैं उसका कारण बना प्रश्नकर्त्ताने प्रश्नका ज्ञान। और, फिर उस समाधान करने की इच्छा होनेसे जो यह विद्वान अब समाधान देने लगा तो ७ वाक्योंका निर्माण हुआ जो सप्तमञ्जीके निर्माणमें प्रश्नकर्त्ताने प्रश्नका होना आधार है। और उस प्रयोगमे अब ये ७ प्रकारके भङ्ग हुए जिनको कि ऊपर बताया गया है।

प्रकृतग्रन्थोक्त सप्तमञ्जीके लक्षणकी अन्य आचार्यप्रणीत लक्षणसे पुष्टि—

६३

सप्तमञ्जीका लक्षण आचार्योंने इस प्रकार कहा है कि प्रश्नके वशसे एक वस्तुमें अविरोधसे विधि और प्रतिषेधकी कल्पना करना सो सप्तमञ्जी है। इस लक्षण मे जो 'प्रश्नके वशसे' इतना शब्द दिया है इस शब्दसे प्रयोज्यता प्रकट होती है अर्थात् सप्तमञ्जीमे ७ ही भङ्ग क्यों हुए ? उसका कारण और प्रयोजन प्रकट होता है कि

प्रश्नकर्ता के प्रश्न ७ प्रकारोंमें ही सम्भव हैं। इस बातको आगे कहेंगे कि क्या ७ प्रकारके ही प्रश्न उठते हैं ? कम उठकर ही रह जायें ? या इससे अधिक उठें, ऐसा क्यों नहीं होता ? इस समय तो इतना जानना है कि जो पदार्थोंकी जानकारीमें ७ प्रकारकी पद्धतियाँ बनती हैं उनका आधार है प्रश्नकर्ता के प्रश्न। यद्यपि किसी समय प्रश्नकर्ता नहीं भी है, प्रश्न भी नहीं हो रहे, फिर भी वस्तुके सम्बन्धमें जानकारी करनेमें ७ भङ्ग बन जाते हैं। वहाँ भी यह अर्थ लेना कि घूँ कि प्रश्न ७ प्रकारके ही हो सकते हैं तो कोई जानकारी भी ७ प्रकारकी ही कर सकेगा। आचार्योंने जो सप्त भङ्गीका लक्षण कहा है उसमें बताया है विधि और और प्रतिषेधकी कल्पना करना। तो विधि और प्रतिषेधकी कल्पनाका भाव यह है कि 'हाँ' अथवा 'ना' बतानेके प्रकारमें ज्ञानका उत्पन्न करना। और, यह विधि प्रतिषेध कल्पना भी अविरुद्ध रूपसे है। विधि और प्रतिषेधका ऐसा ह्रास वैशिष्ट्य याने- विशेषता इस शब्दसे जोड़ दिया है कि देखो ! एक ही पदार्थमें विधि और प्रतिषेध दोनों बराबर सम्भव हैं। और, ऐसा विदित भी होता है। यह विधि प्रतिषेधकी कल्पना जो कि प्रश्नकर्ता के प्रश्नके आधार से हुई है और अविरुद्ध भावसे हुई है वह मव एक वस्तुमें होनी चाहिए। यो तो विधि प्रतिषेध नाना स्थलोंमें नाना पदार्थोंक होता है, उसमें कहीं सप्तभङ्गी न बन जायगी। किन्तु एक ही पदार्थमें अविरुद्ध भावसे विधि और प्रतिषेधका परिचय होना सो सप्तभङ्गीमें बनेगा। यो ७ वाक्योंमें जिसका समुदायपना पर्याप्त होता है अर्थात् जिस परिज्ञानकी सम्पन्नता ७ प्रकारके वाक्योंमें निष्पन्न होती है ऐसा यह कल्पनाके आधार भूत पदार्थके बारेमें ज्ञान होता है।

सप्तभङ्गी के लक्षणमें कहे गये अविरुद्ध शब्दकी साधकताको विवरण—

अब सप्तभङ्गीके लक्षणमें जो विशेषण दिये गये हैं इन सबकी साधकता बताते हैं। सप्तभङ्गीका लक्षण प्रारम्भमें यह किया गया है—“एकवस्तुविशेष्यकाविरुद्धविधि-प्रतिषेधात्मकधर्मप्रकारकबोधजनकसप्तवाक्यपर्याप्तसमुदायत्वम्” इस उक्त लक्षणमें जो अविरुद्ध शब्द दिया है उसका प्रयोजन यह है कि प्रत्यक्ष अनुमान आदिकसे विरुद्ध विधि और प्रतिषेध वाले वाक्योंमें यह लक्षण न चला जाय सो इसकी अतिवृत्ति रोकनेके लिए अविरुद्ध शब्द दिया है। जो प्रत्यक्ष प्रमाणसे विरुद्ध बैठता है, ऐसा विधि प्रतिषेध एक वस्तुमें नहीं लगाया जा सकता। जैसे अविरुद्ध विधि और प्रतिषेधकी कल्पना अथवा जानकारी की गई है वह अविरुद्ध है। उसमें प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणसे विरोध नहीं आता। ये ऐसे भङ्ग एक पदार्थमें लादे जायें कि जो परस्परमें विरुद्ध हों तो वह तो पदार्थका स्वरूप न कहलायेगा। तो प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणसे विरुद्ध विधि प्रतिषेध वाले वाक्योंमें यह लक्षण नहीं जाता। जिस विधि और प्रतिषेधकी जानकारी करायी जाय वह प्रमाणसे विरुद्ध न होना चाहिए। जैसे कोई अग्नि को ही कहते लगे

कि इसमें ठढ़ापन है और ठढ़ापन है नहीं अथवा गर्मी है, तो ऐसी विरुद्ध बातें पदार्थों में नहीं बतायी जा सकती। प्रपेक्षामें सभी धर्म सम्भव हैं। उन धर्मों को बताया जाता है। वे धर्म परस्पर विरुद्ध हैं स्वरूपसे लेकिन एक वस्तुमें रहते हैं। जीव जीवके सम्बन्ध में कहा गया कि जीव नित्य है और जीवके ही सम्बन्धमें बताया गया कि अनित्य है तो नित्यका स्वरूप और अनित्यका स्वरूप एक दूसरेसे बिल्कुल उल्टा है। इसलिए स्वरूप दृष्टिसे नित्य और अनित्यपनमें विरोध है। जा नित्यपना है सो अनित्यपना नहीं है लेकिन जीवमें द्रव्यदृष्टिसे नित्यपना है और पर्यायदृष्टिसे अनित्यपना है अतः इन दोनोंका जीव पदार्थमें विरोध नहीं आता। तो जो स्वरूपसे विरुद्ध है ऐम विरुद्ध अनेक धर्म एक वस्तुमें अविरुद्ध रूपसे रहते हैं, उनकी जानकारी सप्तभङ्गीमें बतायी जाती है।

सप्तभङ्गीके लक्षणमें एकवस्तुविशेष्यक शब्दकी सार्थकता—

❧

अब इस सप्तभङ्गीके लक्षणमें जो यह शब्द दिया गया है कि एक वस्तुविशेष्यक अर्थात् विधि और प्रतिषेधकी निगरानी एक वस्तुके सम्बन्धमें ही की जाती है। इस शब्दके देनेसे बहुत सी विडम्बनाएँ समाप्त कर दी गईं। घट है, घट नहीं है, यों भिन्न भिन्न स्थानोंमें भिन्न भिन्न वातावरणोंमें दोनोंका प्रयोग भी होता है। जहाँ पड़ा है को बताना है घटा है किसी महलमें। तभी किसी ग्राममें कपड़ेकी छोड़ हो रही थी, न मिली तो बता दिया कि कपड़ा नहीं है। अब एक जगहका घट है और दूसरी जगहका पट नहीं है, इन दोके मेलसे सप्तभङ्गी न बनेगी। यह बात एक विशेष्यक शब्दसे जाहिर होती है—अनेक वाक्योंके समुदायमें सप्तभङ्गी नहीं बनता, किन्तु एक ही पदार्थके सम्बन्धमें अविरुद्ध विधि प्रतिषेधकी जानकारीसे सप्तभङ्गी बनता है।

सप्तभङ्गीके लक्षणमें सप्त शब्दकी सार्थकता—

❧

अब सप्तभङ्गीमें जो सप्त शब्द दिया है उससे यह जाहिर होता कि कहीं दो ही वाक्योंमें स्याद्वादीकी समाप्ति न हो जायगी। जैसे कहा कि कर्षचित्त, घट है कथञ्चित् घट नहीं है तो यों मात्र दो वाक्योंमें स्याद्वादीकी सम्पन्नता नहीं बतायी जा सकती। तो केवल दो वाक्योंमें सप्तभङ्गी बन जाय इसके निवारणके लिए सप्त शब्द दिया है, कोई पुरुष केवल लौकिकरूपमें एक ही वाक्य बोले—जैसे किसीको घटकी जरूरत थी और वह कहता है कि घट लाओ तो केवल एक उदासीन वाक्यको लेकर कोई इसमें ही सप्तभङ्गीकी समाप्ति करे तो यह बात नहीं बनती, इस कारण बताया गया है कि ७ वाक्योंकी संगति हो तो सप्तभङ्गी बनता है। इस प्रकरणमें एक विशेष बात यह

समझना चाहिए कि लक्षणमें जो यह शब्द दिया गया है कि 'प्राश्निकप्रश्नज्ञानिप्रयोजित्वे-
सति' इतना अश्रय यद्यपि अतिव्याप्ति अव्याप्ति इस दोषके निवारण करनेमें समर्थ नहीं
है, तथापि यह विशेषण दिया गया है यह बतानेके लिए कि सप्तभङ्गी का जो उत्थान
हुआ है उसका आधार प्रश्नकर्ताका प्रश्न है। यह विशेषण देना आवश्यक हुआ है।
इसका तात्पर्य यह है कि इतना कह देने मात्रसे कि प्रश्नकर्ताके प्रश्नज्ञानकी प्रयोज्यता
पर सप्तभङ्गी होता है सो कही इतनेमात्रसे अतिव्याप्ति और अव्याप्ति दोष नहीं दूर
होते। दोषका निवारण तो विचार विमर्शके बाद किया जागया। प्रश्नकर्ता कुछ भी
प्रश्न करे और उत्तर देने वाला कुछ भी उत्तर दे, वह उत्तर सही है अथवा नहीं उनमें
किसी प्रकारका दोष नहीं आता, वे सब बातें तो प्रमाणके आधारपर हैं। प्रश्नकर्ताने
प्रश्न किया और उसका उत्तर दिया, इतनेमात्रसे निर्दोषता न सम्भूत लेना चाहिए।
निर्दोषता तो प्रमाणसे साबित होगी। यहाँ तो केवल यह बतानेके लिए कि जिन्हें
समझाया जाना है ऐसे शिष्योंके प्रश्न ७ प्रकारके ही सम्भव हो सकते हैं। इस कारण
भङ्ग ७ ही होते हैं। इस नियमकी सूचना देनेके लिए यह विशेषण दिया गया है।

अधिमममे सप्तभङ्गकी-सम्भवता—

ॐ

सप्तभङ्गीके लक्षणके सम्बन्धमें संक्षेपमें उक्त कथन करनेके बाद अब यह
जिज्ञासा होती है कि प्रश्नकर्ताके प्रश्न ७ प्रकारसे ही क्यों सम्भव हैं? समाधान यह
है कि प्रश्नकर्ताको जाननेकी इच्छा ७ प्रकारसे ही बनती है। जैसे प्रश्नकर्ता यह
जानना चाहता था कि जीव क्या नित्य है? जीव क्या अनित्य है? तो जैसे इन दो
मोटी जिज्ञासाओंके वलपर इनका भङ्ग बन जाता है ऐसे ही प्रश्नकर्ता कुछ विवेकी
है, बुद्धिमान है, तो उसके ही प्रश्नोंका विस्तार कितने प्रकारसे हो सकता है? तो
वह अधिकसे अधिक ७ प्रकारसे ही सम्भव है। तो वह कि जिज्ञासा ७ प्रकारकी ही
होती है अतएव प्रश्नकर्ताके प्रश्न ७ प्रकारके ही सम्भव हैं। प्रश्नकर्तामें किसी पदार्थ
के जाननेकी जो इच्छा हुई है उस इच्छाको व्यक्त करने वाले वाक्य जो हो उनका भी
नाम प्रश्न है। जैसे किसीने प्रश्न किया कि गी, इस शब्दका वाच्य क्या है? गी
शब्दका मतलब क्या है? तो जैसे उत्तर दिया गया कि देखो जिसमें साँसना लगी हो,
पूछ लगी हो, जिसका कंधा विशाल हो, खुर और सींग हो आदिक अवयव करके जो
विशिष्ट प्राणी हो उसका नाम गी है। तो जब प्रश्नकर्ताने यह पूछा कि गीय क्या
होती है? गीयको न जानने वाले पुरुषको वहाँ गायके जाननेकी इच्छा हुई। जैसे
कहीं उपदेशमें या लोकव्यवहारमें गायकी कुछ विशेषतायें गाई गई, उनको सुनकर
गीयको न जानने वाले पुरुष पूछ बैठते हैं कि गाय क्या चीज है? बस उसका उत्तर
उसके प्रश्नके अनुसार उत्तर देने वाला देता है। तो यो ही पदार्थके सम्बन्धमें प्रश्न-
कर्ताके जो प्रश्न हो सकते हैं वे ७ प्रकारके ही हो सकते हैं। इस कारण उत्तर भी ७

कि इसमें ठढ़ापन है और ठढ़ापन है नहीं अथवा गर्मी है, तो ऐसी विरुद्ध बातें पदार्थों में नहीं बतायी जा सकती। प्रपेक्षासे सभी धर्म सम्भव हैं। उन धर्मोंको बताया जाता है। वे धर्म परस्पर विरुद्ध हैं स्वरूपसे लेकिन एक वस्तुमें रहते हैं। जैसे जीवके सम्बन्ध में कहा गया कि जीव नित्य है और जीवके ही सम्बन्धमें बताया गया कि अनित्य है तो नित्यका स्वरूप और अनित्यका स्वरूप एक दूसरेसे विल्कुल उल्टा है। इसलिए स्वरूप दृष्टिसे नित्य और अनित्यपनेमें विरोध है। जो नित्यपत्ता है तो अनित्यपत्ता नहीं है लेकिन जीवमें द्रव्यदृष्टिसे नित्यपत्ता है और पर्यायदृष्टिसे अनित्यपत्ता है अतः इन दोनोंका जीव पदार्थमें विरोध नहीं आता। तो जो स्वरूपसे विरुद्ध है ऐसे विरुद्ध अनेक धर्म एक वस्तुमें अविरुद्ध रूपसे रहते हैं, उनकी जानकारी सप्तभङ्गीमें बतायी जाती है।

सप्तभङ्गीके लक्षणमें एकवस्तुविशेष्यक शब्दकी सार्थकता—

❧

अब इस सप्तभङ्गीके लक्षणमें जो यह शब्द दिया गया है कि एक वस्तुविशेष्यक अर्थात् विधि और प्रतिषेधकी निगरानी एक वस्तुके सम्बन्धमें ही की जाती है। इस शब्दके देनेसे बहुत सी विडम्बनाएँ समाप्त कर दी गईं। घट है, घट नहीं है, यो भिन्न भिन्न स्थलोंमें भिन्न भिन्न वातावरणोंमें दोनोंका प्रयोग भी होता है। जहाँ घड़ा है को बताता है घड़ा है किसी महलमें। तभी किसी अन्य ग्राममें कपड़ेकी खोज हो रही थी, न मिली तो बता दिया कि कपड़ा नहीं है। अब एक जगहका घट है और दूसरी जगहका पट नहीं है, इन दोके मेलसे सप्तभङ्गी न बनेगी। यह बात एक विशेष्यक शब्दसे जाहिर होती है। अनेक वाक्योंके समुदायसे सप्तभङ्गी नहीं बनता, किन्तु एक ही पदार्थके सम्बन्धमें अविरुद्ध विधि प्रतिषेधकी जानकारीसे सप्तभङ्गी बनता है।

सप्तभङ्गीके लक्षणमें सप्त शब्दकी सार्थकता—

❧

अब सप्तभङ्गीमें जो सप्त शब्द दिया है उससे ग्रह जाहिर होता कि कहीं दो ही वाक्योंमें स्याद्वाक्यकी समाप्ति न हो जायगी। जैसे कहा कि कथञ्चित् घट है कथञ्चित् घट नहीं है तो यों मात्र दो वाक्योंमें स्याद्वाक्यकी सम्पन्नता नहीं बतायी जा सकती। तो केवल दो वाक्योंमें सप्तभङ्गी बन जाय इसके निवारणके लिए सप्त शब्द दिया है, कोई पुरुष केवल लौकिकरूपमें एक ही वाक्य बोले—जैसे किसीको घटकी जरूरत थी और वह कहता है कि घट लावो तो केवल एक उदासीन वाक्यको लेकर कोई इसमें ही सप्तभङ्गीकी समाप्ति करे तो यह बात नहीं बनती, इस कारण बताया गया है कि ७ वाक्योंकी सगति ही तो सप्तभङ्गी बनता है। इस प्रकरणमें एक विशेष बात यह

समझना चाहिए कि लक्षणमें जो यह शब्द दिया गया है कि 'प्रश्निकप्रश्नज्ञानप्रयोजित्व-
सति' इतना श्रवण यद्यपि अतिव्याप्ति अव्याप्ति इस दोषके निवारण करनेमें समर्थ नहीं
है, तथापि यह विशेषण दिया गया है यह बतानेके लिए कि सप्तभङ्गीका जो उत्थान
हुआ है उसका आधार प्रश्नकर्ताका प्रश्न है। यह विशेषण देना आवश्यक हुआ है।
इसका तात्पर्य यह है कि इतना कह देने मात्रसे कि प्रश्नकर्ताके प्रश्नज्ञानकी प्रयोज्यता
पर सप्तभङ्गी होता है सो कही इतनेमात्रसे अतिव्याप्ति और अव्याप्ति दोष नहीं दूर
होते। दोषोका निवारण तो विचार विमर्शके बाद किया जागया। प्रश्नकर्ता कुछ भी
प्रश्न करे और उत्तर देने वाला कुछ भी उत्तर दे, वह उत्तर सही है अथवा नहीं उनमें
किसी प्रकारका दोष नहीं आता, वे सब बातें तो प्रमाणके आधारपर हैं। प्रश्नकर्ताने
प्रश्न किया और उसका उत्तर दिया, इतनेमात्रसे निर्दोषता न समझ लेना चाहिए।
निर्दोषता तो प्रमाणसे साबित होगी। यहाँ तो केवल यह बतानेके लिए कि जिन्हें
समझाया जाता है ऐसे शिष्योंके प्रश्न ७ प्रकारके ही सम्भव हो सकते हैं। इस कारण
भङ्ग ७ ही होते हैं। इस नियमकी सूचना देनेके लिए यह विशेषण दिया गया है।

अधिनममे सप्तभङ्गीकी संभवता—

❀

सप्तभङ्गीके लक्षणके सम्बन्धमें सत्रमें उक्त कथन करनेके बाद यह
जिज्ञासा होती है कि प्रश्नकर्ताके प्रश्न ७ प्रकारसे ही क्यों सम्भव हैं ? समाधान यह
है कि प्रश्नकर्ताको जाननेकी इच्छा ७ प्रकारमें ही बनती है। जैसे प्रश्नकर्ता यह
जानना चाहता था कि जीव क्या नित्य है ? जीव क्या अनित्य है ? तो जैसे इन दो
मोटी जिज्ञासाओंके बलपर इनका भङ्ग बन जाता है ऐसे ही प्रश्नकर्ता कुछ विवेकी
है, बुद्धिमान है, तो उसके ही प्रश्नोका विस्तार कितने प्रकारमें हो सकता है ? तो
वह अविकसे अधिक ७ प्रकारमें ही सम्भव है। तो वृत्ति जिज्ञासा ७ प्रकारकी ही
होती है अतएव प्रश्नकर्ताके प्रश्न ७ प्रकारके ही सम्भव हैं। प्रश्नकर्तामें किसी पदार्थ
के जाननेकी जो इच्छा हुई है उस इच्छाको व्यक्त करने वाले वाक्य जो हैं उनका भी
नाम प्रश्न है। जैसे किसीने प्रश्न किया कि गौ, इस शब्दका वाच्य क्या है ? गौ
शब्दका मतलब क्या है ? तो जैसे उत्तर दिया गया कि देखो जिसमें सोस्ना लगी हो,
पूछ लगी हो, जिसका कधा विशाल हो, खुर और सींग हो आदिक अवयव करके जो
विशिष्ट प्राणी हो उसका नाम गौ है। तो जब प्रश्नकर्तामें यह पूछा कि गौयें क्या
होती हैं ? गायको न जानने वाले पुरुषोंको वहाँ गायके जाननेकी इच्छा हुई। जैसे
कही उपदेशमें या लोकव्यवहारमें गायकी कुछ विशेषतायें गाई गई, उनको सुनकर
गायको न जानने वाले पुरुष पूछ बैठते हैं कि गौयें क्या चीज है ? बस उसका उत्तर
उसके प्रश्नके अनुसार उत्तर देने वाला देता है। तो यो ही पदार्थके सम्बन्धमें प्रश्न-
कर्ताके जो प्रश्न हो सकते हैं वे ७ प्रकारके ही हो सकते हैं। इस कारण उत्तर भी ७

प्रकारसे दिया गया और उनसे जो ७ वाक्य बने उनके समुदायका नाम सप्तमगी है ।

सप्तमगीके विधानमें प्रश्न, जिज्ञासा प्रश्नज्ञान व समाधानका सम्बन्ध—

❀

पुरुष उत्तर देने वाला होता है वह कैसे समझे कि इस पुरुषको जाननेकी इच्छा क्या है ? वह तो उसके प्रश्नसे ही जान जायगा । इस कारण प्रश्नकर्ताका प्रश्न ही प्रश्नकर्ताकी जिज्ञासाका प्रतिपादक है । प्रश्न करने वालेने जो कुछ भी पूछा उस वाक्यसे यह ध्वनित हुआ कि इस प्रश्नकर्ताको अमुक तत्त्वके जाननेकी इच्छा है । तब प्रश्नकर्ताका प्रश्न तो हुआ जनक और उत्तर देने वालेका ज्ञान हुआ जन्य । देखो, उत्तर देने वाला अभी बड़ी शान्ति समतासे बैठा हुआ था, उसे कुछ मतलब नहीं था, खलबली नहीं थी, पर प्रश्नकर्ताने कोई प्रश्न कर दिया तो उस प्रश्नको सुनकर उत्तरदाताकी चित्तिमें परिवर्तन हुआ । इतना तो वह तुरन्त समझ गया कि अमुक प्रश्नकर्ता अमुक पदार्थको जानना चाहता है । अब भले ही उसके राग न हो इतना बतानेका, न बताये, मगर जो सुना है उसमें प्रश्नकर्ताके प्रश्नका ज्ञान तो हो ही गया, उत्तर अगर देगा तो उसीके अनुसार देगा । तब प्रश्नकर्ताका प्रश्न हुआ समाधानका जनक और समाधान हुआ जन्य । यो सप्तमगीके लक्षणमें जो मुख्य बात यह कही गई है कि एक वस्तुके सम्बन्धमें अविरुद्ध विधि और प्रतिषेधको सिद्ध करने वाले ज्ञान को जो पैदा करें ऐसे ७ वाक्योंके समुदायका नाम सप्तमगी है सो यह लक्षण निर्दोष सिद्ध होता है ।

प्रश्नकर्ताकी सप्तविध जिज्ञासाका कारण—

❀

अब शङ्काकार कहता है कि सप्तमगीके लक्षणके विवरणमें जो यह कहा गया कि ७ भग होनेका कारण है प्रश्नकर्ताके ७ प्रकारके प्रश्न और प्रश्नकर्तामें ७ प्रकारके प्रश्न हुए हैं उसका कारण है ७ प्रकारकी जिज्ञाता अर्थात् प्रश्नकर्ताको जानने का इच्छा ७ प्रकारके ज्ञानकी हुई । सो ठीक है, लेकिन प्रश्न यहाँ यह होता है कि प्रश्नकर्ताके मनमें जिज्ञासा ७ प्रकारसे ही क्यों हुई ? इसके समाधानमें कहने हैं कि प्रश्नकर्ताको अथवा किसी भी समझदारको किसी एकधर्मा वस्तुके परिभय करनेके सम्बन्धमें सशय ७ प्रकारसे ही उत्पन्न हो सकता है । अब यहाँ कोई पूछे कि सशय भी ७ प्रकारसे ही क्यों होता है ? तो उसका उत्तर है कि सशयोंके विषयभूत धर्म भी ७ प्रकारके होते हैं । ये धर्म वे ही हैं—कथंचित् सत्त्व, दूसरा कथंचित् असत्त्व, तीसरा क्रमसे योजित उभय अर्थात् सत्य व असत्य, चौथा अवक्तव्यपना, ५ वाँ कथंचित् सत्त्व सहित अवक्तव्य, छठा कथंचित् असत्त्व सहित अवक्तव्यपना और ७ वाँ है क्रमसे योजित उभयसे विशिष्ट अवक्तव्यपना । यो धर्म ७ प्रकारके होते हैं अतः सशय ७ प्रकारसे ही

सम्भव है। और जितने प्रकारसे सशय सम्भव हैं उतनी जिज्ञासा होती है। जैसे किंभीको सशय हुआ कि यह सीप है या चाँदी है ? तो इस सशयमे दो कोटि हैं। इस सशय करने वाले पुरुषके चित्तमे दोनो जिज्ञासायें बन रही हैं—सीप हो तो सीपकी बात समझमे आ जाय, चाँदी हो तो चाँदी की बात समझमे आ जाय। तो जितनी कोटिके सशय होते हैं उतनी कोटिकी जिज्ञासा बनती है। धर्म हैं ७ तो ७ प्रकारसे ही सशय बने। और, तब ७ प्रकारसे ही जिज्ञासा हुई। इन जिज्ञासाओंके समाधानमे जो ७ वाक्य कहे गए उनके समुदायका नाम सप्तभङ्गी है। इस तरह धर्म जो ७ बताये गए उनके विषयसे उत्पन्न होने वाले संशय ७ ही हैं।

प्रथम भङ्गी निष्पत्तिका आधारभूत प्रथम सशय—

ॐ

‘उन ७ सशयोंका विवरण करते हैं—जिन सशयोंपर जिज्ञासा आधारित है और जिन जिज्ञासाओंपर सप्तभङ्गीका विधान आधारित है उनमे प्रथम सशय है कि घट कथञ्चित् है ही अथवा नहीं, याने या सर्वथा है। यहाँ सशयमे दो कोटियाँ बताई गयी हैं। किनी भी प्रकारके संशयमे कोटियाँ कमसे कम दो होती ही हैं। यहाँ दो कोटिका सशय उत्पन्न हुआ है कि घट कथञ्चित् है ही अथवा घट कथञ्चित् नहीं ही है, याने क्या सर्वथा है ? इसके समाधानमे पहिला भग बना कि घट कथञ्चित् है। तो घट कथञ्चित् है इस भङ्गी निष्पत्तिका कारण बना सशयज्ञान और वह सशयज्ञान इस रूपमे हुआ कि घट कथञ्चित् है अथवा सर्वथा है। क्या बात है ? उसके समाधान में प्रथम भग बना कि घट कथञ्चित् है।

प्रथम सशयके सम्बन्धमे एक विचारधारा और उसपर शङ्का—

ॐ

कोई सत कहते हैं कि यह प्रथम सशय घटविषयक अस्तित्व तथा घटविषयक नास्तित्वको विषय करने वाला है। तब यहाँ सशय यह हुआ कि घट कथञ्चित् है अथवा घट कथञ्चित् नहीं है। उसके समाधानमे यह प्रथम भङ्गी बना। इस प्रथम संशयकी निष्पत्ति सुनकर इस सशय निष्पत्तिपर शङ्काकार कहता है कि कथञ्चित् सत्त्वके अभावका ही नाम कथञ्चित् असत्त्व है। तब यहाँ दो कोटियाँ तो नहीं हुई। इस कारण सशयका विषय यहाँ सम्भव नहीं है। इस सशयमे दो कोटियाँ बताई जा रही हैं—कथञ्चित् सत्त्व और कथञ्चित् असत्त्व। क्या है इनमेसे ? यो सशयकारूप बनाया गया है। लेकिन सशयका रूप यो बन नहीं सकता। कारण यह है कि यहाँ तो दोनो ही धर्म रहे आते हैं। कथञ्चित् सत्त्व है और कथञ्चित् असत्त्व है। अथञ्चित् सत्त्वके साथ कथञ्चित् असत्त्वका कोई विरोध नहीं है। सशयज्ञान जो बनता है, वह एकपदार्थमें विरुद्ध नाना धर्मोंका ज्ञान करनेमे बनता है। पर, एक धर्ममे नाना धर्म

का ज्ञानमात्र होनेसे सशय नहीं बनता । जितने धर्म एक वस्तुमें एक साथ रह सकते हैं उनमें सशयकी क्या बात ? जो दो बातें एक धर्ममें विरुद्ध हैं उनका ज्ञान अथवा उनके ज्ञासा हो रही हो तो वहाँ-संशय बनता है । घटमें यह घट कथंचित् है, कथंचित् नहीं है, घट आदिक अनेक पदार्थोंके स्वरूपसे नहीं है, यो अस्तित्व और नास्तित्व दोनों ही एक पदार्थमें जब सम्भव हैं तब उसमें सशयकी क्या बात ? यदि एक ही पदार्थमें एक ही वाक्यमें प्रयोग और व्यवहारमें आने वाले वचनमें शब्द के एक होने से सशयज्ञान मान लिया जाय तो जब कोई यह कहे कि यह घट द्रव्य है तो लो, इस वाक्यमें 'यह' शब्द कहकर उसमें घटपना और द्रव्यपना इन नाना धर्मोंका ज्ञान बताया गया है । तो नाना धर्मोंका ज्ञान करना मात्र यदि संशय बन जाय तो इस ज्ञानको भी कि यह घट द्रव्य है संशय में जाना चाहिए । लेकिन ऐसी मानानो नहीं गया । तब फिर एक घटके सम्बन्धमें यह कथंचित् घट है अथवा कथंचित् घट नहीं है, इस ज्ञानको सशयज्ञान कैसे कहा जा सकता है ? इसका और खुलासा यो- समझिये कि जैसे कोई बर्तन धूपमें रखा है, कमरे रखा है, किमने रखा है, यह तो कुछ जान-कारी नहीं है, मगर धूपमें रखा है । अब उसे उठानेका प्रयोजन है, उस समयमें यह संशय होता है कि यह बर्तन गर्म है, या ठंडा ? तो गर्म और ठंडा होना ये दोनों परस्पर विरोधी धर्म हैं । इसलिए यहाँ संशय बन सकता है । मगर जो विरोधी धर्म नहीं हैं उन धर्मोंका ज्ञान करें कि यह घट पीला है, मजबूत है, इस कथनमें सशय की क्या बात है ? पीला होना, मजबूत होना दोनों ही धर्म एकमें सम्भव हैं । तो ऐसे ही कथंचित् अस्तित्व और कथंचित् नास्तित्व ये दोनों ही धर्म जब एक वस्तुमें साथ हैं तब उनके वर्णनके समयमें सशयकी बात क्या हुई, तो जब-कथंचित् है, अथवा कथंचित् घट नहीं है, यह संशय बन न सकेगा, तो प्रथम भगकी ही उत्पत्ति न हो सकेगी, क्योंकि भगकी निष्पत्तिकी कारण संशयज्ञान बताया गया ।

प्रथम सशयकी एक विचारधारामें हुई एक शङ्काका समाधान—

शङ्काकारकी उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि जो यहाँ प्रथम सशय दिखाया गया है वहाँ संशय यह बनता है कथंचित् अस्तित्व है-या सर्वथा अस्तित्व है ? जहाँ प्रथम भङ्ग बताया गया कि घट कथंचित् है, यह समाधान इस संशयके होनेपर ही तो दिया गया कि कोई संशय करे कि घट कथंचित् है या सर्वथा है, उसका उत्तर है यह प्रथम भङ्ग । तो अब देख लीजिये कि इस एक घट पदार्थमें कथंचित् अस्तित्व और सर्वथा अस्तित्व इन दो विरोधी धर्मोंके प्रकारकी ज्ञासा बन रही है, और ये दोनों धर्म परस्पर विरुद्ध हैं । कथंचित् अस्तित्व होना और सर्वथा अस्तित्व होना ये दो परस्पर विरुद्ध हैं । यहाँ संशयमें ये दो कोटियाँ नहीं ली जा रही हैं कि घट कथंचित् अस्तित्व है या कथंचित् नास्तित्व है ? किन्तु संशय यह बन रहा है, कि घट

कथञ्चित् है या घट सर्वथा है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर उत्तर-वन गया कि घट कथञ्चित् है । घट कथञ्चित् है याने अपने स्वरूपसे है । घटे नर्वथा है, ऐसा नहीं है अर्थात् घट अपने स्वरूपसे है और घट आदिक ममस्त पदार्थोंके स्वरूपसे सब प्रकारसे है, यह बात वहाँ नहीं है । तो बराबर यही सशय जिज्ञासा और प्रश्न हुआ । उसके उत्तरमें यह प्रथम भङ्ग निष्पन्न होता है कि घट कथञ्चित् है ।

प्रथम भङ्गके आधारभूत सशयज्ञानकी उत्पत्ति होनेकी असम्भवाकी चर्चा अब-उमका सम-प्रान—

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि देखिये । सशयकी कोटियाँ उन पदार्थोंकी उन घटमें बन ही हैं जो किसी तरह प्रसिद्ध तो हो । जैसे कुछ अवेरे उजेलके समयमें प्रभा कोई नागरिक घूमने गया किसी नई गलीमें जो दोहरमें एक ऊँचे जगह से ठोको देखा उसे यह लशय होगया कि यह ठूठ है या पुरुष बड़ा है ? तो भाई ! ठूठ भी प्रसिद्ध है पुच्छ भी प्रसिद्ध है । जब दोनो बातें कही प्रसिद्ध हैं तो उसका तो सशय बन गया, पर जो चीज कही प्रसिद्ध नहीं है उसका सशय कैसे बन सकता है ? प्रथम भङ्गके आधारभूत सशयज्ञानमें यदि यह बात कही जाय कि यहाँ सशयकी कोटियाँ यो बनाई जाय कि घटका कथञ्चित् सत्त्व है या सर्वथा सत्त्व है ? तो यहाँ कथञ्चित् सत्त्व तो प्रसिद्ध है और सर्वथा अस्तित्व कही भी प्रसिद्ध नहीं । फिर यहाँ सशयकी कोटि कैसे बन गई ? इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि यह शंका करना यो युक्त नहीं है कि कभी अप्रसिद्ध भी हो कुछ, लेकिन उसकी प्रसिद्ध रूपमें समझ बन रही हो तो वहाँ सशयका विषयपना सम्भव है, यद्यपि सर्वथा अस्तित्व होना सर्वथा नास्तित्व होना वास्तविक नहीं है, क्योंकि वह सिद्धांत ही नहीं है लेकिन जानकारीमें या विवादके प्रसङ्गमें यह बात प्रसिद्ध हो रही है कि वस्तु कथञ्चित् ही अस्ति है या सर्वथा अस्ति है ? तो अप्रसिद्ध भी जब प्रसिद्ध रूपमें जान हो रहे हो तो दोनो ही प्रसिद्ध हो गए । यो कथञ्चित् अस्तित्व और सवथा अस्तित्व दोनो प्रसिद्ध होनेपर यहाँ सशय बन जाता है । यहाँ दो कोटियोंको पुनः समझिये । घटपनेसहित सत्त्व यह तो हुआ एक कोटि का ज्ञान और सब प्रकारसे सहित सत्त्व यह हुई दूसरी कोटिकी समझ । तो यहाँ वस्तुके सत्त्वमें सब प्रकारका सहित सत्त्व नहीं है याने घट अपने स्वरूपसे है और परके स्वरूपसे नहीं है, यह बात तो मानी ही जा रही है । इसमें जो प्रथम भङ्ग बना कि घट कथञ्चित् अस्ति है । तो वहाँ यह सशय हुआ या घटपनेमें सहित सत्तासे युक्त है या सब पदार्थोंकी सत्तासे युक्त है ? ऐसा सशय होनेपर प्रथम भङ्गकी उत्पत्ति हुई । तो यहाँ संक्षेपमें निष्कर्ष यह समझिये कि घटपने करके सहित कथञ्चित् सत्त्वको समझना एक कोटि है और सब प्रकार सहित सत्त्वको समझना दूसरी कोटि है । चीज चल रही हैं सत्ताके सम्बन्धमें । घट है, है यह यहाँ मूल बात कही गई, उसमें यह घटरूपसे है

या संघे रूपसे है ? यह सशय बना । उससशयके निवारण करनेमें जो प्रयत्न जगा, उसका फल है प्रथम भङ्गकी उत्पत्ति ।

सप्तभङ्गीमें द्वितीय भङ्गकी निष्पत्तिका कथन—

ॐ

अब अगले भङ्गकी बात सुनिये जैसे उस प्रथम भगकी निष्पत्तिमें यह सशय कारण है इसी प्रकार द्वितीय आदिक भङ्गकी उत्पत्तिमें भी उस उस प्रकारके सशय-ज्ञान कारण हैं । जैसे कथचित् घटका अस्तित्व तथा सर्वथा घटका अस्तित्व इन दो कोटिके सशयोंकी सम्भावना है । और इस सशयों दूर करनेके लिए प्रथम भङ्ग बना है । ऐसे ही एक दूसरा सशय यह हो सकता है कि कथचित् घटका नास्तित्व है या सर्वथा घटका नास्तित्व है । घटके सम्बन्धमें पहिले तो यह जाना गया था कि घट है और फिर जाना गया कि घट नहीं भी है अर्थात् अन्यथायोंके स्वरूपसे नहीं है । तो इस द्वितीय भङ्गकी उत्पत्तिमें पहिले यह सशय जगा था कि घटका अस्तित्व जो कहा जा रहा है सो क्या यह कथचित् घटका अस्तित्व है या सर्वथा घटका अस्तित्व है ? इस विवरणकी सुगमतया समझना है तो यो समझिये कि घटेपर स्वरूपसे नहीं है यह बात है या घट स्व और पर सबके रूपसे नहीं है यह बात है ? उसके उत्तरमें कहा गया कि घट कथचित् नहीं है । अर्थात् कपड़ा आदिक अन्य द्रव्योंके स्वरूपसे नहीं है । तो इस द्वितीय सशयके निवारण करनेके लिए यहाँ द्वितीय भङ्गकी उत्पत्ति हुई है । इस सशय ज्ञानमें कथचित् और सर्वथा उन दो विरोधी धर्मोंसे दो कोटियाँ बनती हैं सशयज्ञान होता है विरुद्ध धर्मोंके सम्बन्धमें । तो यहाँ विरुद्ध धर्म है कथचित् और सर्वथा । वस, कथचित् और सर्वथाका आश्रय लेकर जो दो कोटियाँ बन जाती हैं और उसमें सशय-ज्ञान बनता रहता है तो उस सशयज्ञानके निवारण करनेके लिए सप्तभङ्गोंके भङ्ग निष्पन्न होते जा रहे हैं । यो सप्तभङ्गोंमें जो प्रथमभङ्ग कहा है घट कथचित् है उसके आधारभूत सशयकी बात भली प्रकार बताया गई है और द्वितीयभङ्गमें जो यह कहा है कि घट कथचित् नहीं है उसके आधारभूत द्वितीय सशयज्ञानकी भी बात कही गई है । जितने सशयज्ञान होते हैं उनका निवारण करनेसे उतने ही अविगममें भग हो जाया करते हैं ।

भङ्गोंकी सात सख्यासे अधिक सख्या हो जानेकी शका—

ॐ

सप्तसख्याके सम्बन्धमें अन्य आचार्योंने भी कहा है कि सत्त्वादिक भङ्ग ७ होते हैं क्योंकि पदार्थके परिचयके सम्बन्धमें भी ७ सशय हुआ करते हैं और उन ७ सशयोंमें अन्तर्निहित ७ जिज्ञासायें होती हैं । जब यो प्रश्न ७ हुए तो उत्तर भी ७ होते हैं । अब यहाँ शास्त्राकार कहता है कि यह सब व्याख्यान तभी-सुयुक्त हो सकता

है जब कि धर्मोंके ७ ही भेद सिद्ध हो, परन्तु धर्म ७ ही हैं यह सम्भव नहीं है क्योंकि प्रथम द्वितीय धर्मकी तरह क्रम और अक्रमसे योजित प्रथम तृतीय आदिक ७ धर्मोंसे भिन्न अन्य धर्म सिद्ध होते हैं इसलिए ७ ही प्रकारके धर्म हैं यह नियम नहीं हो सकता तात्पर्य इसका यह है कि जैसे ये तीन भङ्ग किए हैं—स्यादस्ति, स्यादनास्ति और स्यादप्रस्तिनास्ति । तो कहते हैं कि वहाँ पहिला व दूसरा भङ्ग मिलाकर तीसरा भङ्ग बनानेकी तरह पहिला और तीसरा भङ्ग मिलकर एक भङ्ग और बना दो । जैसे अक्कयके साथ पहिला, दूसरा व तीसरा भङ्ग जोड़ा गया है, यों अस्तिके साथ भी अस्ति नास्ति और जोड़ दिया जाय तब यह धर्म एक अलग हो गया । तब ७ ही धर्म होते हैं यह बात तो सिद्ध नहीं होनी । इसी तरह प्रथम तृतीय आदिक धर्मोंको क्रमसे या अक्रमसे लगानेपर अन्य भी भिन्न धर्म हो गया । ऐसे ही उन अन्य धर्मोंको चतुर्थके साथ जोड़ देनेसे भी अन्य धर्म सम्भव होते हैं । तब धर्म ७ ही हैं यह नियम सगत न रहा ।

मानसे अधिक भङ्ग हो जानेकी शकाका समाधान—

ॐ

अब उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि यह शङ्का करता, सगत नहीं है, क्योंकि क्रम व अक्रमसे योजित प्रथम और तृतीय धर्मोंको जो लगाया है सो इस तरह से कोई धर्म है ऐसा प्रतीतिरूपमें नहीं है । मायने जैसे स्यादप्रस्ति कहकर लोग समझते हैं कि यह कहा गया, स्याद नास्ति कहकर लोग जानने हैं कि कह कहा गया, ऐसे ही स्याद अस्ति स्याद अस्ति नास्ति, इस तरह जोड़कर कोई धर्म बना यह लोगोको प्रतीति नहीं होता । स्याद अस्ति घट इस प्रथम वाक्यमें क्या कहा गया ? घटपनेसे सहित घट कहा गया याने घटमें घटत्व है, उस घटत्वसे सहित घट कहा गया । अब घटमें दो सत्त्व सम्भव नहीं हैं । यदि कहो कि यह घट मृत्तिकामय है तो देखो, घट घटपनेसे सहित है और घट मृत्तिकामयपनेसे सहित है । तो देखो ! घटमें दो धर्म आ गए । घटत्वसे युक्त सत्त्व और मृत्तिकामयपनेसे युक्त सत्त्व । तब धर्मान्तरकी लोकासे प्रतीति नहीं है, यह कहना तो युक्त नहीं है । इनके भी समाधानमें कहते हैं कि देखिये । घटपनेसे सहित सत् ऐसा जब कहा गया तब एक स्वतन्त्र धर्म विदित हुआ । और जब कहा जाय कि मृत्तिकामयपनेसे सहित सत् तो इसमें मृत्तिकामयत्व धर्म स्वतन्त्र हुआ । अर्थात् मृत्तिकामयपनेसे सहितके ७ भङ्ग अलग लगेंगे । जैसे घट अस्ति इसके ७ भग बनाये ऐसे ही मृत्तिकामय है तो काठमय नहीं है । अवक्तव्य है, आदिक फिर ७ भङ्ग मृत्तिकामय अलग बनेंगे । सप्तभङ्गीसे सम्बन्ध चीज न ही नहीं होनी । यो तो जितने पदार्थोंकी बात कही जायगी उतनेके ही भङ्ग लगेंगे । तो इस हेतुसे अन्य सप्तभङ्गी तो सिद्ध हो जायेंगे, पर एक सप्तभङ्गीमें ७ धर्मोंसे अलग कोई धर्म बने यह सम्भव नहीं है ।

एक धर्मके विषयमें दो नास्तित्वकी असंभवता होनेसे द्वितीय व तृतीय भग
संयोजनाकी श्रयुक्तता—

प्रथम और तृतीय धर्मकी योजनासे जैसे कि अन्य धर्मकी सिद्धि नहीं हुई यों
ही क्रम और अक्रमसे अपितु द्वितीय और तृतीय योजनामें अन्य धर्म सिद्ध नहीं होता,
अर्थात् जैसे स्याद अस्ति स्याद अस्ति नास्ति यों मिलकर कोई धर्म नहीं होता । इसी
तरह स्यादनास्ति स्याद अस्ति नास्ति यों मिलकर भी कोई धर्म अलग नहीं होता ।
एक धर्मके विषयमें जैसे दो सत्त्व सम्भव हैं इसी प्रकार एक पदार्थके विषयमें दो
नास्तित्व सम्भव हैं । जैसे एक घन्टीमें काष्ठमय घटके सत्त्वका अभाव है वह मृति-
कामय है, — यच्छर्मय नहीं है तो उसने भिन्न मृत्तिकामय घटही सत्ता सम्भव है । दो
नास्तित्व सम्भव नहीं, दो अस्तित्व सम्भव नहीं, किन्तु अपेक्षासे एक पदार्थमें अस्तित्व
और नास्तित्व सम्भव है, इसीकारण किसी भी एक मूल धर्मको लेकर उसके परिचय
में वहाँ तो दो बातें भिन्न सिद्ध न होगी । एक ही पदार्थमें अपेक्षाने ७ धर्म ही सिद्ध
हो सकते हैं ।

प्रथम चतुर्थ, द्वितीय चतुर्थ तथा तृतीय चतुर्थ भगकी संयोजनापर शका—

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि प्रथम चतुर्थ तथा द्वितीय चतुर्थ तथा तृतीय
चतुर्थ इन धर्मोंकी एक साथ योजनासे फिर धर्मान्तरकी सिद्धि कैसे हुई? इन ७ भङ्गो
में स्याद अस्ति स्यादनास्ति स्याद अस्ति नास्ति, स्याद अवक्तव्य जैसे ये चार पहिले
भङ्ग हैं तो इनमें पहिले और तीसरे मिलकर कोई भङ्ग नहीं बनता । स्याद अस्ति,
स्याद अस्ति नास्ति यों मिलकर भङ्ग नहीं बनता और दूसरा तीसरा मिलकर भी नहीं
बनता । स्याद अस्ति, स्याद अस्ति नास्ति क्यों नहीं बनता कि एक पदार्थमें दो सत्ता
नहीं । स्यानास्ति स्यादस्ति नास्ति भङ्ग क्यों नहीं बनता ? यों कि एक तत्त्वमें दो
असत्ता नहीं । इसपर शङ्का यों की जा रही है कि ऐसे प्रथम और चतुर्थ मिलकर व
द्वितीय चतुर्थ मिलकर भी भङ्ग नहीं बने । जैसे बनाया गया स्यादस्ति अवक्तव्य, स्याद
नास्ति अवक्तव्य तो जब पहिला तीसरा न मिल सका, दूसरा तीसरा न मिल सका
तो पहिला चौथा भी न मिले, दूसरा चौथा भी न मिले, तीसरा चौथा भी न मिले, वे
भी कभी धर्मान्तर सिद्ध न हो, लेकिन तुमने तो धर्मान्तर ही सिद्ध किया है । स्याद
अस्ति अवक्तव्य यों कहा है कि अवक्तव्यपनेके साथ स्याद अस्तिकी योजना की है और
आगे स्याद अवक्तव्यके साथ स्यादनास्तिकी योजना की है । तो इस प्रकारसे जिस क्रम
से योजित दो अस्तित्वमें दूसरे अस्तित्वका कुछ प्रयोजन नहीं है क्योंकि एक पदार्थमें
दो सत्त्वको असम्भव कहा है तो इसी तरह एक साथ लगाये गये अस्तित्व नास्तित्वमें
नास्तित्व भी नहीं रह सकता । क्योंकि जहाँ एक धर्म विषयक एक नास्तित्व है वहाँ

अन्य नास्तित्व भी सम्भव नहीं है। तब इस तरह प्रथम चतुर्थ मिलकर भी घटान्तर मत बनो।

प्रथम चतुर्थ, द्वितीय चतुर्थ, तृतीय चतुर्थ भगवती सयोजनाका समाधान—

उक्त श्रुतियों के उत्तर में कहते हैं कि देखिये ? अवक्तव्यपनेके साथ जो अस्तित्व नास्तित्व लगाया गया है वह उभयरूपसे नहीं है, किन्तु एक साथ योजित अस्तित्व नास्तित्व इन दोनों धर्मोंका संबंध कथन नहीं कर सकते ये इसलिए अवक्तव्यरूप भङ्ग धर्मान्तर ही है। जैसे कहा गया कि पदार्थ स्वरूपसे है परस्परसे नहीं है इस बात को यदि एक साथ योजित किया जाय, प्रथम और द्वितीय धर्मोंको एक साथ बोला जाय तो नहीं बोला जा सकता, अतएव वह कहनेके लिये अशक्यरूप एक धर्मान्तर है, किन्तु कोई दो सत्ता नहीं मिलायी गई। एक पदार्थमें दो सत्ता नहीं मिलती। अगर किसी अपेक्षासे दो सत्ता समझने आये तो वे भिन्न भिन्न धर्म ही होंगे। वहाँ सप्तमझूठी न्यारे न्यारे लगेंगे, पर सप्तमझूठमें कोई एक भङ्ग बढ़कर न भङ्ग हो जायें सो सम्भव नहीं है, इसी तरह मत्त्वके साथ अवक्तव्यपना लगे यह भी धर्मान्तर है। तब यह छल नहीं कर सकते कि यदि प्रथम और तृतीय धर्म नहीं मिलते, द्वितीय और तृतीय नहीं मिलते तो प्रथम चतुर्थ भी न मिलें, ऐसी शङ्का नहीं कर सकते। अवक्तव्यपना एक सप्तम धर्म है। कितनी ही चीजें, द्रव्य और पर्याय दृष्टिसे जाना गई वस्तु एक साथ कही नहीं जा सकती इसलिए अवक्तव्य है।

सप्तमभगोमें विभिन्न पद्धतिमें तत्त्वकी मूलक—

अब इन ७ भङ्गोंमें जो कुछ भङ्गक है उसका बोरा सुनो। प्रथम भङ्ग कहा गया है—‘स्यादस्ति एव घट’ तो इसमें सत्त्वकी प्रधानतासे प्रतीति, कराई गई है। दूसरे भङ्गमें कहा गया है—‘स्यादनास्ति एव घट’ इसमें असत्त्वकी प्रधानतासे प्रतीति कराई गई है। तृतीय भङ्गमें क्रमसे अस्ति नास्तिकी योजना की है, तब क्रमसे सत् असत्की प्रधानतासे प्रतीति है, क्योंकि किसी अपेक्षा घटका अस्तित्व और किसी अपेक्षासे घटका नास्तित्व अनुक्रममें आ रहा है। अब यहाँ कोई दोष न दिखये कि भिन्न-भिन्न दो पदार्थोंको भी क्रमसे लगा-सो, क्योंकि दो सत्त्वोंको, दो पदार्थोंको क्रमसे योजित करके सङ्गमंगी नहीं बन सकती। अस्तित्व और नास्तित्व इनकी योजना तो हो जायगी एक सप्तमभगोमें, पर दो अस्तित्व अथवा दो नास्तित्वकी योजना नहीं चली तो यह एक धर्म नहीं बतलाया कि स्यादस्य अस्ति स्याद अस्ति नास्ति। अस्ति नास्ति कहनेमें जब एक बार सत्तापना आ गया तो अब स्याद अस्तित्वना उसमें नहीं जुड़ सकता। इसी तरह यों भी कोई नहीं जुड़ा सकेगा कि स्यादनास्ति; स्याद अस्तित्वनास्ति

जब स्याद अस्ति नास्तिके एक नास्ति आ गया तो उसके साथ दूसरा नास्तित्व नहीं लगा सकते। अव्यक्त न अस्तिरूप है न नास्तिरूप है, किन्तु अस्ति और नास्तिको एक साथ कहना अशक्य है। इस अशक्यताको अवक्तव्यपना कहते हैं। इस कारण अवक्तव्यपना अस्तिके साथ भी लगेगा, नास्तिके साथ भी लगेगा और अस्ति नास्तिके साथ भी लगेगा। यह बात बहुत ध्यानसे समझना है कि ७ भगोमे कोई सा भी भग ऐसा नहीं है जिसमें कि दो अस्तित्व बताये हों या दो नास्तित्व बताये हों। यों तीन भगों की बात जानकर अब चौथे भङ्गमें देखो। उसमें अवक्तव्यपनेकी प्रधानता है। स्याद अवक्तव्य याने अस्तित्व और नास्तित्वको एक साथ कहा नहीं जा सकता, उसे अवक्तव्य कहते हैं। तो अवक्तव्यमें किसकी प्रधानता हुई? क्या अस्तित्वकी हुई? नहीं। क्या नास्तित्वकी हुई? नहीं। किन्तु अस्तित्व और नास्तित्व दोनों एक साथ कहे नहीं जा सकते। इसलिए अस्तित्वपनेकी प्रधानता है। पञ्चमङ्गमें सत्त्वसहित अवक्तव्यपनेकी प्रधानता है। भङ्ग कहा गया है स्याद अस्ति अवक्तव्य तो इसमें सत्तास हन अवक्तव्यपना दिखाया गया है। छठे मङ्गमें कहा है—स्यादनास्ति अवक्तव्य इसमें नास्तित्व सहित अवक्तव्यपनेकी प्रधानता बताई गई है, और ७ वें मङ्गमें क्रमसे लगाये गए सत्त्व और असत्त्वसे सहित अवक्तव्यपनेकी प्रधानता है। यों खूब परखलो कि इन ७ भङ्गोंमें किसी भी भङ्गमें दो अस्तित्व नहीं जुड़े और दो नास्तित्व नहीं जुड़े। इस तरह ७ भङ्गोंको विवेचन समझना चाहिए।

प्रत्येक भगमें स्वयंकी प्रधानता व अन्यकी गौणता—

ॐ

प्रथम भङ्गसे स्या बोध हुआ? स्याद अस्ति एव घट। तो अब अन्य भङ्गोंमें जो असत्वादिकका भान होता है तो वहाँ गौराता है न कि निषेध! जैसे बोला गया कि घट अपने स्वरूपसे है, ऐसा कहते ही यह बात जाहिर होती है कि घट पररूपसे नहीं है। लेकिन जो कहा गया उसमें उसकी प्रधानता है, और जो नहीं कहा गया, उसका भान होनेपर भी उसकी गौराता है। जैसे जब दूसरा भग बोला गया—स्याद नास्ति घट घट पररूपसे नहीं है, तो ऐसा कहनेमें नास्तित्वकी प्रधानता है और अस्तित्वकी गौराता है, लेकिन निषेध अन्यका यहाँ नहीं है। ७ वाक्योंमें—यह बात समझनी चाहिये कि जिस समय जो भग कहा गया उस भगमें उस तत्त्वकी प्रधानता है और अन्य भगोंके तत्त्वकी अप्रधानता है। भान सर्वका है उसको, क्योंकि नयोंका प्रयोग वहाँ ही सत्य है जहाँ प्रमाणसे पदार्थको सर्वतोमुखी जान लिया गया। अर्थात् प्रमाणसे जाने गए पदार्थमें एक देश धर्मको ज्ञात करना नय कहलाता है। नयसे जानी हुई चीजमें भी ७ भग होते हैं। प्रमाण सप्तभगी और नय सप्तभगी दोनों ही पद-तियोंसे सप्तभगीका वर्णन किया जाता है।

वस्तव्यन मक अधिक भङ्ग की अनावश्यकता—

❀

यहाँ कोई यह भी सन्देह रख सकता है कि ७ भगोमे अवक्तव्यपनेको एक भग कहा गया है तो एक वक्तव्य भी भग बन जाय । जब वस्तु स्याद् अवक्तव्य है तो वस्तु स्याद् वक्तव्य भी है । तो एक वक्तव्यपना क्यों नहीं बढ़ा देते ? ऐसी शङ्का यो युक्त नहीं है कि वक्तव्य शब्द न कहकर जो भी कहा गया वह वक्तव्य ही तो रहा । स्याद् अस्ति क्या है ? वक्तव्य । स्यादनास्ति क्या है ? वक्तव्य । लेकिन, वक्तव्य इस शब्दसे अगर भग किया जाय तो फिर वक्तव्यकी सप्तभगी अलग बन जायगी । स्याद् वक्तव्य, स्यादवक्तव्य इस तरहसे उनके ऊपर ७ भग और बन जायेंगे । पर, वक्तव्य न म जुड़कर ७ भगोसे असत् भग बनाया जाय, यह बात सम्भव नहीं है, क्योंकि सामान्यसे वक्तव्यपना कोई भिन्न धर्म नहीं । स्याद् अस्ति आदिक कहकर जो कहा गया वह सब वक्तव्य ही है । ऐसा वक्तव्यपना प्रथम भग द्वितीय भग आदिकमे बराबर पाया जाता है । यदि वक्तव्य शब्द ही कहकर धर्म मतवायें तो उसकी सप्त-भगी अलग हो जायगी । जैसे सत्त्व और असत्त्वमे विधि प्रतिषेधकी कल्पनासे सप्त-भगी बनी ऐसे ही वक्तव्य और अवक्तव्यमे विधि और प्रतिषेध की कल्पनासे सप्तभगी अलग ही बनेगी । उक्त ममस्त कथनासे यह सिद्ध हुआ कि धर्मो ७ भेद हैं । उनकी जिज्ञासा भी ७ है, प्रश्न भी ७ हो सकते हैं । इस कारण उनके उत्तररूप जो वाक्य निकले वे सप्तभगीमे ७ ही भग हुए, अधिक सख्या नहीं हो सती ।

सप्तभङ्गोमे अधिक सख्या व्यवच्छेदनी तद्गन्धूः सख्याव्यवच्छेदकी भी सिद्धि—

❀

शङ्काकार कहता है कि उक्त प्रकारसे सप्तभङ्गीमे अधिक सख्याका निराकरण किया अर्थात् भङ्ग ७ से अधिक नहीं होते । तो इस तरह अधिक सख्याका निराकरण करनेपर भी यह निराकरण तो न हुआ कि कम सख्या भी होती है । शङ्काकार कह रहे हैं कि भङ्ग ७ से कम ही होते हैं, ७ नहीं हो सकने । कारण यह है कि जैसे कहा कि स्यात् घट है, और दूसरा भङ्ग बनाया है कि स्यात् घट नहीं है, तो इन दोनोंका मतलब तो एक ही है । घट अपने स्वरूपसे है यह तो प्रथम भङ्गका स्पष्टीकरण है । तो इस हीके मानने यह हो गया कि घट पररूपसे नहीं है । तो देखो ! यदि घटादिक के अस्तित्व वाले ७ धर्म प्रमाणीक हो तब तो सप्तभङ्गी बने, किन्तु ७ धर्म प्रमाणीक नहीं हैं वे तो पुनरुक्त हैं । प्रथम भङ्गमे कहा कि स्वरूपसे है, उसीका अर्थ है कि पर-रूपसे नहीं है । इसी तरह सत्त्व और असत्त्वमे भेद नहीं है । जो स्वरूपसे सत्त्व है वही पररूपसे असत्त्व है । घट तो वही है ना, उसीमे छी स्वरूपसे सत्त्व दीखा और पररूप से असत्त्व दीखा । चीज तो एक ही दीखी । इस तरह प्रथम और द्वितीय भङ्ग घटित नहीं होने, क्योंकि इनमेंसे कोई एक कह दिया जाय तो दूसरा अपने आप सिद्ध होता

है । जब कहा कि घट अपने स्वरूपमें है तो दूसरी बात स्वयं सिद्ध है कि घट पररूपसे नहीं है । कोई ऐसी प्रमुखतासे कहे कि घट पररूपसे नहीं है तो इसका अर्थ यह स्वयं सिद्ध हो गया कि घट स्वरूपसे है । तो जब प्रथम और द्वितीय भङ्ग ही न बने तो इसके आधारसे जो शेष अन्य भङ्ग बनाये जाते हैं वे भी न बनेगे, फिर सप्तभङ्गा न रही, बहुत ही अल्प भग्न भये । इस शब्दाके समाधानमें कहते हैं कि देखिये ! पहिले भग्नमें कहा गया है—स्वरूपमें सहित सत्त्व, और दूसरे भग्नमें कहा गया है—पररूपसे अविच्छिन्न सत्त्व । तो इन दोनोंमें भेद है । स्वरूपमें अविच्छिन्न सत्त्व और पररूपसे अविच्छिन्न सत्त्व इन दोनोंमें यदि भेद न हो तो स्वरूपमें सत्त्व कहा तो पररूपसे भी सत्त्व बन जाएगा । ता भेद तो न रहा । पररूपसे असत्त्व कहा तो स्वरूपसे भी असत्त्व बन बैठेगा, इस कारण अवच्छेदक भेद अवश्य है । और भी देखिये । सत्त्व होता है किसी आधारमें । सत्त्व आधेय है और जिसमें सत्त्व बताया वह पदार्थ आधार है । जैसे कहते हैं कि इस जमीनपर घट है तो इसमें जमीनपर है वृत्ति जिस की, जमीनपर है अस्तित्व जिसका, ऐसा घट समझाया गया है, और जब कहा कि जमीनपर घट नहीं है तब वहाँ जमीनमें रहने वाला जो घटका अभाव है उसका प्रतियोगी घट है, यह समझा गया तो इस तरह सत्त्व और असत्त्वमें स्वरूपसे भेद है ही । देखिये । जब कहा कि इस कमरेमें घड़ा है तो दिमाग और बना । भूतलनिष्ठ घटका सत्त्व समझमें आया, इस रूपाका घट जाना गया । और जब कहा जाय कि इस कमरे में घड़ा नहीं है तो कमरेके आधारमें घड़ेका अभाव है, उसका प्रतियोगी घट है इस तरहसे समझमें आया । तो स्वरूपसे अविच्छिन्न सत्त्व और पररूपसे अविच्छिन्न सत्त्व का अभाव इन दोनोंमें स्वरूपभेद है ही इस कारण यहाँ पुनरुक्तपना नहीं आता । प्रथम भङ्गका वाच्य भिन्न है, द्वितीय भङ्गका वाच्य भिन्न है, किन्तु कथन है एक यही पदार्थमें ।

अन्य दार्शनिकों द्वारा भी सत्त्व व असत्त्वमें भेदका समर्थन—

❀

अस्तित्व नास्तित्व भङ्गके समर्थनमें और भी मुनो । जैसे सीगत आदिक हेतुको प्रेरण्य मानते हैं । अनुमान जत्र बनाते हैं तो अनुमान वह सही है इसकी जानकारी करनेके लिए हेतुकी परख की जाती है । जिस हेतुमें पक्ष धर्मत्व, सपक्षसत्त्व और विपक्ष असत्त्व ये तीन बातें पाई जायें वह हेतु सही माना गया है । मायने हेतुका पक्षमें रहना, हेतुका सपक्षमें रहना हेतुका विपक्षमें न रहना ये तीन गुण जब हेतुमें विदित हो जायें तो उस हेतुने साध्यकी सिद्धि मानी गई है । जैसे कि कहा गया है अनुमान कि इस पर्वतमें अग्नि है धुवाँ होनेसे । तो धुवाँ होनेमें, यह हेतु पर्वतमें पाया जाता, इस कारणसे हेतुमें पक्ष धर्मत्व है और उसका दृष्टान्त सपक्ष है । रसोद्धार याने जहाँ जहाँ धुवाँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । इस अन्वय व्याप्तिवा उदा-

हरण जो बताया जाय उसे इस हेतुका सपक्ष कहते हैं । तो रमोई घरमे भी धुवाँ है, यो सपक्ष सत्त्व बन गया और विपक्षमे न रहना सो विपक्षामत्त्व है । जब इस ही अनुमानमे व्यतिरेक व्याप्ति बनाई जाती है कि जहाँ अग्नि नहीं होती, वहाँ धुवाँ भी नहीं होता । तो अग्निके अभावमे, साध्यके अभावमे साधनका अभाव कहना यह व्यतिरेक व्याप्ति है । तो यहाँ विपक्षका उदाहरण दिया गया है तालाब । तालाबमे न अग्नि है न धुवाँ । तो तालाबमे धुवेका अभाव है इस तरह हेतुके तीन गुण परखे जाते हैं—पक्षधर्मत्व, सपक्षमत्त्व और विपक्षामत्त्व । तो इस तरह जो सौगत आदिक हेतुको त्रिरूप मानते हैं अथवा जो नैयायिक आदिक हेतुमे पञ्चरूपता मानते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन । फिर इन विस्तारमे व्याप्ति, सपक्ष, विपक्ष सभी उपयोगी प्रसङ्ग आ जाते हैं, तो इन दानोक यहाँ भी बुद्धादिकके यहाँ और तैशादिक आदिकके यहाँ, तीनों रूप और पञ्चरूप मानने वाली ओके यहाँ भी देखो सपक्षसत्त्वकी अपेक्षासे विपक्षामत्त्व भिन्न ही माना गया है नहीं । कोई वहाँ यह कह सकता था कि सपक्षमे हेतुका रहना इससे ही यह सिद्ध होता है कि विपक्षमे हेतुका न रहना । जैसे कथञ्चित् है इसका भाव यह बताकर कि कथञ्चित् यह नहीं है, सत्त्व और असत्त्वमे अशेद कर डाला । यो ही सपक्षसत्त्वमे और विपक्षामत्त्वमे भी भेद कर डाला जानेसे फिर उन लंगोका माना हुआ त्रिरूप और पञ्चरूप हेतु न रहेगा । तो देखो ! सत्त्व और असत्त्वमे भेद अन्य दार्शनिकोंने भी म । है । इसी तरह सप्तभङ्गीमे प्रथम भङ्गमे कहे गये अस्तित्वका और द्वितीय भङ्गमे कहे गये नास्तित्वका भेद है । तब यह कहना ठीक नहीं है कि स्यादअस्ति ना ही अर्थ है स्याद् नास्ति । फिर यो ७ भङ्ग नहीं रहते, बहुत कम भङ्ग रह जाते हैं ।

स्यादस्ति नास्तिकी योजनामे शङ्का—

ॐ

अब शङ्काकार कहता है कि चलो प्रथम भङ्गमे और द्वितीय भङ्गमे तुमने भेद कर दिया सो ठीक है । मान लिया थोड़ी देरको, लेकिन तृतीय भङ्गमे तो अर्थात् कथञ्चित् है, कथञ्चित् नहीं है, इस तीसरे भङ्गमे तो अस्तित्व और नास्तित्व क्रमसे जोड़े गए । तो अब यह बालाओ कि क्रमसे जाड़े गए अस्तित्व अस्तित्वमे कथञ्चित् सत्त्वरूप जो प्रथम भङ्ग है उससे भेद क्या रहा ? पहिले दो बातें कही गई—स्यादअस्ति, स्यादनास्ति । अब तीसरे भङ्गमे यह कहना कि क्रमसे स्यादअस्ति स्यादनास्तिका उभय क्या रहा ? देखिये ! प्रत्येक घट पटकी अपेक्षामे घटपटका उभय क्या कही भिन्न हुआ करते हैं ? जैसे यहाँ यह घड़ी और यह पुस्तक खी है तो यो कहना कि यह घड़ी है, यह पुस्तक है और क्रमसे अर्पित ये दोनों हैं । तो क्रमसे अर्पित दोनोंमे और पुस्तक है, घड़ी है, ऐसी दो बातें अलग कहनेमे भेद क्या रहा ? चीज तो वे दो ही ग्रहणमे आई—कोई दूसरी बात ग्रहणमे नहीं आई । स्यादअस्ति कहा, स्यादनास्ति

यहा । दो भङ्ग बोल दिये जायेंगे । शाय तीसरा भङ्ग यों बोलने कि क्रमसे प्रत्येकाने तो यह तीसरी कौनसी बला हो गई ? हैं तो दो ही बाने—अस्मिन्तत्त्व और नास्मिन्तत्त्व । तो जेमे प्रत्येक घट पटकी अपेक्षामे घट पटका उभय कोई दूधमी चीज नहीं है, इसी तरह प्रथम और द्वितीय भङ्गकी अपेक्षामे प्रथम सगाय गए प्रथम द्वितीय भङ्ग भी कोई जुदी चीज नहीं हैं । सो अब तो सप्तमगी न रही । मान लो प्रथमका दो भङ्ग सही हैं, लेकिन तीसरा भङ्ग कोई भिन्न न ठहरेगा ।

क्रमशः अस्ति स्यादस्ति नास्ति की योजनाका समर्थन—

ॐ

उक्त शब्दोंके उत्तरों कहते हैं कि भाई यह धारणा करना युक्त नहीं है कि प्रथम और द्वितीय भङ्गकी अपेक्षामे याने प्रत्येककी अपेक्षामे उभय कोई भिन्न चीज नहीं है । है भिन्न चीज । प्रत्येककी अपेक्षामे उनका समुदाय भिन्न है, ऐसा प्रतीतिम सिद्ध है । सभी तो देखो घ एक अक्षर है और ट एक अक्षर है, यों अलग अलग दो अक्षरोंका होना और क्रमसे घ और ट दो अक्षरोंका उभय मिलना यह भिन्न घ ज है या नहीं ? सभी लोग मान जायेंगे कि अलग अलग घ और ट अक्षरोंका मूल्य, स्वरूप, स्थिति जुग है और क्रमसे घ और ट इन दो अक्षरोंके बोलनेमें जो घट पद बनता है उसकी रचना अलग है । वह उससे अतिरिक्त चीज है, अन्वया याने अलग अलग रहने बाने घ और ट मिलकर क्रमसे योजित घट इनको यदि एक मान लिया जाय तो कभी कोई घ इतना ही बोले तो उसे घटका ज्ञान हो जाना चाहिए । क्योंकि अलग रहने बाने अक्षर और मिलकर बनावे गए अक्षर इन दोनोंमें तुम भेद नहीं मानते । जब भेद नहीं मानते तो प्रत्येक घ आदिककी अपेक्षासे घट पदमें अभिन्न माननेपर घ आदिकके उच्चारणसे ही घट ज्ञान सम्भव हो जाय और जब ट बोला तो ट के बोलनेसे घट समझा जाय कि पट समझा जाय ये सब विडम्बनायें बन जानी हैं । और फिर जब किसी एक अक्षरके बोलनेसे ही पूरा पदार्थ आ जाता है तब शेष अक्षरोंके बोलनेकी बात व्यर्थ हो जायगी । और, भी सुनो—मालामे दाने अनेक पिरोंये गए । अब यह बतलाओ कि भिन्न भिन्न जो एक एक दाने हैं उन दानोंसे मालामे कथंचित् भेद है कि नहीं, या एक एक दाना सो ही माला ? अगर एक एक दानेका ही नाम माला बन जाय तो कही बिखरे पड़े हूयें जो दाने हैं उनमें तो मालाका अभेद हो गया, फिर उसमें दूसरोंका सम्मान करो अथवा उनसे आप जपो । तो प्रत्येक दानेकी अपेक्षासे मालामे कथंचित् भेद है, यह बात सबके अनुभवमें सिद्ध है । इसी तरह स्याद अस्ति यह एक भङ्ग है । घट स्वरूपसे है—स्यादनास्तिघट यह दूसरा भङ्ग है, घट परस्परसे नहीं है, ये दो भङ्ग जुदे जुदे हैं । इनमें जुदा है यह तीसरा भङ्ग अर्थात् क्रमसे योजित ये दोनों बातें जिनमें कि वृद्धि समझ कुछ भिन्न बनती है, यह तीसरा भङ्ग जुदा है । इस तरह कथंचित् सत्त्वकी अपेक्षासे कथंचित् असत्त्वकी अपेक्षासे क्रमसे लगाई गई ये दोनों चीजें

जुड़ी हो गई अर्थात् स्याद अस्ति यह प्रथम भङ्ग भी सिद्ध है, स्याद नास्ति यह द्वितीय भङ्ग भी सिद्ध है और स्याद अस्तिनास्ति यह तृतीय भङ्ग भी सिद्ध है, इसमें पुनरुक्तता नहीं आती ।

क। क्ति उभय औः सहाक्ति उभयके स्वरूपमें भेद न होनेकी आशंका —

॥

उक्त प्रकारसे प्रथम दो भङ्गोंसे तृतीय भङ्गकी अतिरिक्तता सुनकर शङ्काकार बहता है कि भले ही प्रथम द्वितीय भङ्गसे अतिरिक्त तृतीय भङ्ग बन जाय मगर अवक्तव्यमें तुम यह कह रहे हो कि एक साथ योजित अस्तिनास्ति । अवक्तव्यका अर्थ यह है कि अस्तिनास्ति । इन दोनोंको अगर एक साथ जोड़ा जाय तो कहा नहीं जा सकता उसीको कहते हो अवक्तव्य । तो क्रमसे जोड़े गए अस्तिनास्तिमें और एक साथ जोड़े गए अस्तिनास्तिमें किसी तरह, भेद हो ही नहीं सकता । यह तो केवल शब्दमें रहने वाला भेद है कि शब्दोंसे कह दिया कि इसमें अस्तिनास्ति क्रमसे लगाया है । इसमें अस्तिनास्ति एक साथ लगाया है । और, चाहे क्रमसे बोलें, चाहे एक साथ बोलें, गाँठ में बात तो उतनी ही है । स्वरूपसे अस्तित्व और पररूपसे नास्तित्व, यहाँ तो कोई बात घड़ी नहीं, यह तो केवल शब्दोंमें रहने वाला भेद है । पदार्थमें रहने वाला भेद नहीं है । क्योंकि क्रमसे जोड़ा गया सत्त्व असत्त्वके उभयोंकी अपेक्षासे एक साथ जोड़े गए सत्त्व असत्त्वका उभय कोई भिन्न चीज नहीं है । जैसे कि एक जमीनपर घट और पट दोनों रखे हैं । अब वहाँ यह कहा जाय कि क्रमसे योजित घट पटका उभय है, यह एक अलग चीज है और एक साथ योजित घट पटका उभय अलग चीज है, ऐसा तो भेद कोई नहीं मान सकता । यहाँ घड़ी और पुस्तक रखी है तो क्रमसे योजित घड़ी पुस्तक अलग चीज हुई और एक साथ योजित घड़ी पुस्तक अलग चीज हुई । इसका सबलव क्या है ? हैं तो दो ही चीजें । क्रमसे और अक्रमसे मतलब क्या ? तो आपके ये अन्य भेद नहीं बन सकते हैं ।

क्रमाक्ति उभय व सहाक्ति उभयमें भेद न होनेपर भी हानि न होनेकी एक प्रतिशका—

ॐ

शङ्काकार कह रहा है कि यदि यह कहो कि क्रमसे योजित सत्त्व असत्त्वका उभयोंकी अपेक्षासे एक साथ योजित सत्त्व असत्त्वके उभयका भेद भी कुछ न हो फिर भी कोई हानि नहीं है । हानि तो यह मानी जा रही थी कि ७ भङ्गोंसे कम भङ्ग लगाये जायें । सो तुम इसका उत्तर यह दे लो कि पुनरुक्ति दोषरहित ७ वाक्योंका समुदाय ही सप्तमगी है । याने उसमें तो लगा दिया शब्द क्रम और इसमें शब्द लगा दिया 'एक साथ' तो अब इन मगोमें फर्क हो गया । यो शब्दका विलम्ब बताकर कह सकते हो कि पुनरुक्ति दोष नहीं है इसलिए मग ७ है । और यो ७ प्रकारसे वचन-

मार्गकी प्रवृत्तिमें कोई बाधा नहीं है। यह भी कह सकते हैं, मत्त्व असन्ध धर्मके विषयपक्षसे ७ भेदसे, वचनकी मार्ग प्रवृत्ति हो सकती है न कि अधिक, क्योंकि अधिक होनेसे पुनरुक्ति दोष आता है। एक वाक्यसे उत्पन्न हुआ जो ज्ञान है उगी ज्ञानके समान ज्ञानको उत्पन्न करने वाला यदि उत्तर कालका वाक्य हो तो यही तो पुनरुक्त दोष कह लाता है। जो बात पहिले कही गई वही बात फिर तुरन्त कही जाय तो उसे पुनरुक्त कहते हैं, और इस सप्तभङ्गी नयके प्रमाणमें तृतीय भग याने स्याद अस्ति नास्तिघट और चतुर्थ भङ्ग याने स्याद अवक्तव्य एव घट। इन धर्मोंमें पुनरुक्त दोष सम्भव नहीं है, क्योंकि तीसरे भङ्गसे उत्पन्न हुआ जो ज्ञान है उसमें तो अस्तित्व सहित नास्तित्व का ज्ञान कराया है। स्याद अस्तित्वान्वित वह रहे तो अस्तित्व सहित नास्तित्वका बोध कराया और चतुर्थ जो अवक्तव्य भङ्ग है उसमें जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसमें अस्तित्व नास्तित्व दोनों रूप अवक्तव्य है। तो ऐसे अवक्तव्यपक्षके साथ रहकर जो प्रयोग बना उस प्रकारसे ज्ञान आता है। इस कारण तीसरे और चौथे भङ्गसे उत्पन्न हुए ज्ञानमें समान आकार न रहा। अतएव पुनरुक्त दोष नहीं है। यो क्रम अथवा अक्रम वाते तृतीय चतुर्थ भङ्गमें भेद न होनेपर भी कोई हानि नहीं, ऐसी एक प्रतिशङ्का उपस्थित हुई।

प्रतिशङ्काका समाधान करते हुए न्यूनमहत्याव्यवच्छेदकी असिद्धिकी शकाका समर्थन—

ॐ

अब शङ्काकार ही समाधानकारकी ओरसे शङ्का उठाकर उसका निराकरण कर रहा है, समाधानकर्ताकी इस शङ्काके निराकरणमें शङ्काकार कहता है कि इन तरहसे भेद मान लेनेपर तो ७ भङ्गोंसे अधिक भङ्गोंकी सख्या हो जाना अनिवार्य है। अर्थात् यह सिद्धान्त जब रख दिया कि क्रमसे योजित बात अन्य है, अक्रममें योजित बात अन्य है, यो भिन्नता बताकर सप्तभङ्गी बनानेमें तो बहुतसे और अधिक भग हो सकेंगे। जैसे तृतीय चतुर्थ भगोंमें पुनरुक्त दोषका अभाव उनके विलक्षण बोध उत्पन्न होनेसे मान लिया है तो ऐसे ही समझिये कि विपरीत क्रमसे याने नास्ति अस्ति ऐसे अन्य भगकी भी बात कही जायगी। जैसे कहा कि स्याद अस्ति स्याद नास्ति और स्याद अस्ति नास्ति तो एक और बढ़ा दो। स्यादनास्तिअस्ति, क्योंकि जरा सा भी अगर बोधमें भेद हो जाता उससे तुम पुनरुक्त दोष नहीं मानते तो यो तो अनेक भग बनाये जा सकते हैं। कहा जा सकता है कि इसमें नास्तित्व सहित अस्तित्व बताया गया, और फिर इन दोनोंमें एक साथ कहा नहीं जा सकता। इस तरहसे अवक्तव्यपना भी और ढगका बनेगा। जैसे अभी चौथे भगमें अस्ति और नास्तिका अवक्तव्य बनाया तो अब बना दीजिए नास्ति अस्तिका अवक्तव्य। और फिर इस तरहसे सयोगी भग भी बढ़ जायेंगे। और ऐसा कहते हुए हम भी यह कह सकेंगे कि जैसे तीसरे भग

मे अस्तित्व विशिष्ट नास्तित्वका बोध कराया तो हमारे इस नये भगमे नास्तित्व विशिष्ट अस्तित्वका बोध कराया । अब हुआ क्या इसमें बा । तो दोनों है लेकिन एक बन गया विशेषण और दूसरा बन जाता है विशेष्य । जैसे स्यादस्ति नास्तिमें अस्ति विशेषण है नास्ति विशेष्य है क्योंकि वहाँ यह बताया जाग है कि अस्तित्व विशिष्ट नास्तित्व । तो हमारे यहाँ प्रस्तुत भगोमे नास्तित्व तो विशेषण है और अस्तित्व विशेष्य है, क्योंकि वहाँ बताया जाता है नास्तित्व विशिष्ट । अस्तित्व तो जो समान आकार भी न रहा तब पुनरुक्ति दोष तो न रहा । ऐसे ही ७ वाँ भग जो बताया गया है—स्याद अस्तिनास्ति अवक्तव्य तो एक और वडा देगे स्यादनास्तिअस्ति । अवक्तव्य । और उसमें एक नया बोध बना देगे कि नास्तित्व अस्तित्व इस उभय सहित अवक्तव्य को बताने वाला यह भग है तब ६ भगी, १० भगी ११ भगी जो कितने ही भग बन जायेंगे । तो सप्तभगी तो न रही । इस प्रकार शङ्काकारकी शकाका यह मूल प्रस्ताव कि सप्तभगसे अधिक भग नहीं हो सकते तो न हो पर कमती सख्याका निराकरण कैसे सिद्ध होगा ? कम सख्या बन जायगी, क्योंकि स्वरूपसे अस्ति, इसका ही अर्थ है पररूपसे नास्ति । तब फिर वे दो भग क्यों रहे ? एक ही रहा । और, यदि कुछ थोडा थोडा भेद बताकर ७ भगोकी सम्हाल करोगे तो स्मरण रखना चाहिए कि फिर भेद ६, १०, ११ भी हो सकते हैं, फिर तो अधिक सख्या बन जायगी, इस कारण से सप्तभगीका नियम सही नहीं बन सकता कि भग ७ ही होते हैं । अब शकाकार की इस शकाका समाधान करते हैं ।

सप्तभगीमें न्यून सख्या न होनेका विवरण—

ॐ

- ७ उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि ऐसी शङ्का करना ठीक नहीं है कि सप्त भगीमे ७ से अधिक सख्या नहीं होती, ७ से कम सख्या तो हो ही सकती है, क्योंकि एक भगका दूसरे भगमे ही अन्तर्भाव है । उनमें अभेद है । ऐसी शङ्का करना भी युक्त नहीं है कि ७ भगोमे ही अपने अपने पृथक् विषय और दृष्टिकोण हैं । प्रथम और द्वितीय भगमे तो भेद बताया ही गया था । प्रथम भगमे तो स्वरूपसे अविच्छिन्न सत्व का वर्णन है और दूसरे भगमे पररूपसे अविच्छिन्न सत्वका वर्णन है । अब आगके भगोकी बात सुनो । कि जिनको लेकर शङ्का की गई है । तृतीय भगमे अस्तित्व और नास्तित्व इन दोनोंकी प्रधानता है तथा चतुर्थ भगमे अवक्तव्यपरूप अन्य धर्मकी प्रधानता है । तो तृतीय और चतुर्थ भगके अभेदकी शङ्का न करना चाहिए । जैसे कि शङ्कामें कहा गया था कि क्रमसे अर्पित उभयोंका भग और एक साथ अर्पित उभयका भग इन दोनोंमें क्या अन्तर है ? हैं तो दोनों ही बातें—चाहे क्रमसे अर्पित हो चाहे सह अर्पित हो । तो शङ्का यो न करना चाहिए कि तृतीय भग है अस्तित्व नास्तित्व का उभय और उससे विलक्षण है यह अवक्तव्यरूप धर्म । जैसे पूर्वके धर्मोंमें यह बात

लगाई जाती है कि सत्व ही वस्तुका स्वरूप नहीं है, क्योंकि स्वरूपादिकसे जैसे सत्व माना गया है ऐसे ही पररूपादिककी अपेक्षासे असत्व भी माना जाता है। इस कारण वस्तुका स्वरूप केवल सत्व ही नहीं है। इसी तरह आगे भी देखिये। वस्तुका स्वरूप केवल असत्व ही नहीं है, क्योंकि जैसे पररूपादिककी अपेक्षासे असत्वकी प्रतीति होती है उसी प्रकार स्वरूपादिककी अपेक्षासे सत्वकी भी प्रतीति होती है। तब ये दोनों भग मित्र-भिक्ष रूपसे प्रतीति सिद्ध हुए ना। अब आगे चलो, तीसरे और चौथे भगके लिए। तीसरे भगमे बताया है कि अस्तित्वका और नास्तित्वका उभय वस्तुका स्वरूप है। सो उसमे भी यही खोज करना कि अस्तित्व और नास्तित्वका उभय ही वस्तुका स्वरूप नहीं है, क्योंकि इस उभयमे विलक्षण कोई अन्य धर्मन्तर भी वस्तुमे अनुभूत होता है अर्थात् अवक्तव्यरूप धर्म भी प्रतीत होता है।

उदाहरणपूर्वक क्रमापिन, सहापित व स्वतन्त्र भगोका समर्थन—

❀

जैसे दही, गुड़ और अनेक मसाले मिलाकर एक पानक द्रव्य बनाया जाता है तो उस पानक द्रव्यमे मित्र-भिक्ष केवल दही, गुड़ आदिककी अपेक्षासे अब कोई भिक्ष जात्यन्तरका स्वाद उसमें आता है। जैसे चार-पाँच चीजें मिलाकर कोई एक पानक बनाया गया, पेय वस्तु बनाई गई तो अब उस पेय वस्तुमे स्वाद उन केवल दही, गुड़ आदिकसे विलक्षण है। और तब यह कह सकते हैं कि अब उस पानकका स्वरूप केवल दही गुड़ आदिकका चतुष्टय ही नहीं है, किन्तु उससे विलक्षण स्वाद है। और, फिर यह भी कह सकते कि उनसे विलक्षण स्वाद ही पानकका स्वरूप नहीं है, क्योंकि उनके अन्दर दही गुड़ आदिक सबका स्वाद भी पाया जाता है। ऐसे ही समझना चाहिए कि तृतीय-चतुर्थ भगका पार्थक्य तृतीय भगमे कहा गया है कि स्याद अस्ति और नास्ति, इनका उभय वस्तुका स्वरूप है। सो ये दोनों एक साथ कहे नहीं जा सकते, क्रमसे निरखेंगे तो एक-एक बात दीखेगी। ऐसी स्थितिमें यह कहा जायगा कि उन दोनोंसे विलक्षण अवक्तव्यपना वस्तुका स्वरूप है, लेकिन फिर यह भी नहीं कह सकते कि अवक्तव्यपना ही वस्तुका स्वरूप है, क्योंकि उस वस्तुमे अस्तित्व नास्तित्व धर्मकी भी प्रतीति हो रही है। तो न केवल अस्तित्व वस्तुका स्वरूप है, न नास्तित्व वस्तुका स्वरूप है और न केवल दोनोंका उभय वस्तुका स्वरूप है न केवल अवक्तव्यपना वस्तुका स्वरूप है। सो और आगे भगोंमे बढ़िये। तब किसी एक धर्मको लेकर अन्य धर्मोंका भ्रमेद करके सप्तमङ्गीकी सख्या कम कर देना कैसे सम्भव है? एक सत्व स्वरूप तो यो नहीं है कि उसमे कथञ्चित् असत्व पाया जाता। केवल असत्व वस्तुका स्वरूप यो नहीं है कि उसमें कथञ्चित् सत्व पाया जाता है और केवल अलग-अलग ये रहें यह भी स्वरूप नहीं है, क्योंकि वस्तुमे अस्तित्व और नास्तित्व दोनों पाये जाते हैं, और अस्तित्व नास्तित्वका उभय भी वस्तुका स्वरूप नहीं है, क्योंकि उनसे विलक्षण

अवक्तव्यपना पाया जाता है और अवक्तव्यपना ही वस्तुका स्वरूप नहीं है, क्योंकि वहाँ कथञ्चित् सत्त्व और कथञ्चित् असत्त्वकी प्रतीति पाई जाती है। इसी प्रकार शेषके अर्थ के तीन धर्मोंमें भी बात लगानी चाहिए। तो दृष्टिभेदसे धर्मभेद अनुभवमें आता है और इस प्रकार जब समस्त भगोंका स्वरूप अपेक्षामें भिन्न-भिन्न नजर आता है तो अलग-अलग स्वभाव वाले ७ धर्मोंकी सिद्धि हो गई। जब वस्तुमें ७ प्रकारसे धर्म प्रसिद्ध हुए तो धर्मविषयक सशय भी ७ प्रकारसे दूर और ७ प्रकारके सशयोमें जिज्ञासा भी ७ प्रकारकी हुई। तो अब जिज्ञासाके समाधानमें ७ प्रकारके समाधान रूप वाक्य हुए। यो सप्तभङ्गीका स्वरूप ७ भगोंमें ही युक्तिसिद्ध है।

सप्तभङ्गीके प्रकारोंकी जिज्ञासा—

❀

अब सप्तभङ्गीका स्वरूप बताकर उसके प्रकार बतलान है। सप्तभङ्गी दो प्रकारसे होती है—प्रमाण सप्तभङ्गी और नय सप्तभङ्गी। प्रमाणका लक्षण पहिले बताया गया था कि १० समस्त रूपसे तत्त्वार्थका अधिगम है सो प्रमाणात्मक अधिगम है और एक देश रूपसे तत्त्वार्थका जो अधिगम है वह नयात्मक अधिगम है। जिसके मायने यह हुआ कि प्रमाण तो समस्त रूपके विज्ञानका नाम है और नय एक देशके विज्ञानका नाम है। यो सामान्यसे व्यापक स्वरूप जानकर अब उसके सम्बन्धमें विस्तारपूर्वक स्वरूप समझनेके लिए चलो। इस समय यह जिज्ञासा हो रही है कि सप्तभङ्गी दो प्रकारकी कही गई है—प्रमाण सप्तभङ्गी और नय सप्तभङ्गी। और सप्तभङ्गी बनती है वाक्योंसे। तो प्रमाण वाक्य किसे कहते हैं और नय वाक्य किसे कहते हैं? यहाँ प्रमाणरूप ७ वाक्य क्या हैं? और नयरूप ७ वाक्य क्या हैं? इस सम्बन्धमें जो निष्कर्षरूप सिद्धान्तकी बात है यह तो अन्तमें कहेंगे। इससे पहिले उन सप्तभङ्गीयोंके सम्बन्धमें किसका क्या अभिप्राय है? पहिले उन अभिप्रायोंका प्रसंग करते हैं। जिससे कि निर्णय करते-करते प्रमाण वाक्य और नय वाक्योंका सही सिद्धान्तिक स्वरूप सुगमतासे समझमें आया।

प्रमाणवाक्य और नयवाक्यके सम्बन्धमें एक अभिमतपर द्विवार—

❀

प्रमाण और नय वाक्योंके सम्बन्धमें कोई संत ऐसा कहते हैं कि 'सकलादेश वाक्य तो प्रमाण वाक्य कहलाता है' याने सम्पूर्णरूपसे पदार्थका ज्ञान कराने वाले वाक्य तो प्रमाण वाक्य हैं और विकलादेश वाक्य नयवाक्य हैं। एक अक्षरमें पदार्थोंका ज्ञान कराने वाले वाक्य नय वाक्य हैं। वस्तुमें अभी सत्त्व असत्त्व आदिक अनेक धर्म बताये गए हैं। तो सत्त्व असत्त्व आदिक अनेक धर्म स्वरूप जो वस्तु है उस वस्तुके सम्बन्धमें उस वस्तुका बोध उत्पन्न करने वाला अथवा वस्तुके अनेक धर्मोंका ज्ञान

कराने वाला वाक्य तो सकलादेश कहलाता और वह प्रमाण वाक्य है, किन्तु वस्तुके सत्त्व असत्त्व आदिक धर्मोंमें किसी एक धर्मका ज्ञान उत्पन्न कराने वाक्य विकलादेश है और वह नय वाक्य कहलाता है। ऐसा कुछ सनो ही सिद्धान्त है। अत्र उक्त मन्त्रान्तके सत्त्वन्वयमें विचार कीजिये। जो लोग सकलादेशको प्रमाणवाक्य और विकलादेश को नयवाक्य मानते हैं उनके मतमें प्रमाण वाक्यमें भी ७ भेद बने और नय वाक्यमें भी ७ भेद बने, यह सिद्ध न हो सकेगा, क्योंकि सकलका आदेश और विकलका आदेश इस दृष्टिकोणको रख कर तब इन भङ्गोंमेंसे कुछ भङ्ग विकलादेश लगगे और कुछ सकलादेश लगेंगे। जीने— स्यादस्ति, स्यादनास्ति, स्यादश्वत्थ एव ये तीन भङ्ग पहिला, दूसरा और चौथा ये इरुहरी बात बतलाते हैं इसलिए ये विकलादेश कह जायेंगे क्योंकि इन भङ्गोंमें पहिलेमें तो केवल सत्त्वका और दूसरेमें केवल असत्त्वका और चौथे भङ्गमें केवल श्वत्थका स्वरूपका संकेत किया गया है। तो अब वस्तुके एक-एक धर्मविषयक बोध कराने वाला वाक्य होनेसे ये ही मात्र नय वाक्य होंगे, उनके अतिरिक्त जो चार वाक्य हैं—तीसरा, पाँचवाँ, छठवाँ और सातवाँ—स्यादश्वत्थ नास्ति, स्यादश्वत्थि श्वत्थव्य, स्यादनास्ति श्वत्थव्य, स्यादश्वत्थि नास्ति श्वत्थव्य, ये भङ्ग एक को लिए हुए नहीं हैं। इनपर क्रमसे दृष्टि दे तो स्यादश्वत्थि नास्तिमें सत्त्व असत्त्व दो धर्मोंका वर्णन है। स्याद अस्ति श्वत्थव्यमें अस्तित्व और श्वत्थव्य इन दोका आदेश है। स्याद अस्ति श्वत्थव्यमें नास्तित्व और श्वत्थव्य इन दोका वर्णन है। और अस्ति नास्ति श्वत्थव्यमें तीनका वर्णन है। तो एक एक धर्मका आदेश इसमें नहीं है। अतः ये प्रमाण वाक्य कहलायेंगे। तो सकलादेश प्रमाण वाक्य है, विकलादेश नय वाक्य है, ऐसा आग्रह करनेमें न तो प्रमाण सप्तमञ्जी बनेगा और नय सप्तमञ्जी बनेगा।

सप्तमञ्जीमें ३ नय वाक्य व ४ प्रमाण वाक्य माननेसे सिद्धान्तसे विरोध

❀

यहाँ कोई यह शङ्का करता है कि सप्तमञ्जी दोनोंमें नहीं बनती तो मत बनो। तीन नय वाक्य हो जायेंगे और ४ प्रमाण वाक्य हो जायेंगे। सो यह बात या न, कह सकेंगे कि इस तरह कहनेमें अर्थात् पहिले, दूसरे, चौथे भङ्गोंको नयवाक्य कहनेमें और ५ वें, ६ ठवें ७ वें भङ्गोंको प्रमाण वाक्य माननेसे स्यादादिके सिद्धान्तका विरोध होगा, क्योंकि अपेक्षा यहाँ ७ है। पूर्ण बात तो वाक्योंमें कही नहीं जा सकती। अपेक्षा भेद से दृष्टिकोणमें एक वस्तुमें पाये जाने वाले एक दो धर्मोंका या तो विकल धर्मोंका वर्णन है इस कारणसे स्यादवादकी सम्प्रज्ञता न केवल तीन वाक्योंसे बनेगी और न ४ वाक्यों से बनेगी। ७ भङ्ग ही स्यादादका रूप रखते हैं। तब प्रमाण सप्तमञ्जी और नयसप्तमञ्जीके सम्बन्धमें कुछ और खोज करना चाहिए।

धर्म धर्मों विषयके बोधक वाक्यसे सकलादेश व विकलादेशके स्वरूप वर्णन

की चर्चा—

कोई सत्जन कहते हैं कि धर्मको विषय न करने वाले और धर्म वस्तुको विषय करने वाले ज्ञानको उत्पन्न करने वाला वाक्य सकलादेश कहलाता है, और धर्मको विषय न करने वाले धर्मको विषय करने वाले बोधको उत्पन्न करने वाला वाक्य विकलादेश कहलाता है यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि यदि किसी भी धर्मसे विशेषित न हो धर्मों तो उस धर्मके सम्बन्धमें सद्बुद्धि ज्ञान भी नहीं बन सकता है और धर्मों में वृत्ति पाये जानेरूपसे विशेषित न हो धर्म, तो उसका भी शब्द बोध हो नहीं सकता इसका तात्पर्य यह है कि कभी किसी धर्ममात्रके शब्दसे भी कथन किया जाय तो धर्म युक्त धर्म ज्ञानमें होता ही है। तब जाँकर धर्मों का ज्ञान बनता है। इस प्रकार कभी कभी वाचक शब्दोंका प्रयोग किया जाय तो उस प्रयोगमें भी धर्मका परिज्ञान गूँभित होता है। धर्मों अविशेषित धर्मोंका बोधमें विषय न देनेवाँ प्रथवा धर्मों रहने वाले रूप से अविशेषित यदि धर्मका ज्ञान किया जाय तो वह भी किसी भी ज्ञानका विषय नहीं बन सकता। अतः यह कहना सम्भव नहीं हो सकता कि धर्मोंको विषय करने वाले ज्ञानको उत्पन्न करे ऐसा वाक्य सकलादेश कहलाता है, और धर्मोंका ही विषय करने वाले ज्ञानको उत्पन्न करे ऐसा वाक्य विकलादेश कहलाता है।

प्रसङ्गगत सकलादेश विकलादेशके उदाहरणपर विचार—

उक्त चर्चणीय सकलादेश विकलादेशके सम्बन्धमें यदि कोई कहें कि स्याद जीव एव कथन्वित जीव ही है, इस वाक्यसे केवल जीव धर्मोंमात्रका ज्ञान उत्पन्न हुआ है, और जगत् एव कहाँ कि स्याद अस्ति एव कथन्वित है। ही इस वाक्यसे केवल अस्तित्व धर्मका ज्ञान उत्पन्न हुआ। यो सकलादेश और विकलादेशके लक्षण युक्ति सगत रहे। जो ममस्त धर्मोंका ज्ञान कराये वह सकलादेश, जो किसी धर्म मात्रका ज्ञान कराये वह विकलादेश। तो स्याद जीव एव इस वाक्यसे सकलादेशपना स्याद अस्ति एव इस वाक्यसे विकलादेशपना, यह बात भी नहीं कह सकते, क्योंकि जब भी जीव शब्द से बोला गया कि स्याद जीव एव तो इसमें भी जीवत्वरूप धर्ममें सहित ही जीवका कथन हुआ न कि धर्म शून्य मृत्त कि किसी धर्मों मात्रका ज्ञान हुआ। जगत् जीव कहा कि स्याद जीव एव तो इस कथनमें जीवत्व धर्म सहित ही जीव परखा गया। धर्मोंसे पृथक्, धर्मों सहित केवल धर्मों मात्रका परिग्रहण नहीं हुआ। इसी प्रकार जगत् स्याद अस्ति एव इस वाक्यसे कहा गया तो इस शब्दसे ऐसे अस्तित्व धर्मोंका ज्ञान हुआ जो किसी धर्मों में रहनेरूपसे विशेषित है अथवा किसीमें धर्मरूपमें रह रहा है, वह अस्तित्व इस वृत्तिरूप सम्बन्धसे युक्त अस्तित्व धर्मका कथन हुआ। कही न तो धर्मों सहित धर्मों वृत्तिरूपसे शून्य केवल धर्मोंमात्रका भाव होता है और न धर्मों सहित केवल

किसी धर्मीमात्रका ज्ञान होता है । और बनलावो कि धर्मके सम्बन्ध बिना अन्वितपना बिना धर्मका अर्थ क्या ? जो विवेकी पुरुष हैं वे सब इस रहस्यको भली भाँति जानते हैं । कदाचित् कोई यह कहे कि यदि धर्मी तथा धर्मका अलग-अलग भान नहीं होता, तो द्रव्यवाचक शब्द और भाववाचक शब्द इस विभागकी सिद्धि नहीं हो सकती याने धर्मी और धर्म ये जुड़े जुड़े हैं । धर्मीका भान पृथक् है, धर्मका भान पृथक् है तभी तो यह शब्द द्रव्यवाचक है यह शब्द भाववाचक है, ये व्याकरणोंमें भेद चलेंगे मगर धर्मी और धर्मका पृथक् भान न माना जाय तब फिर शब्दभेद भी क्या रहा कि यह द्रव्यका वाचक शब्द है और यह भान शब्दका वाचक है, ये धर्मोंके वाचक शब्द हैं और ये धर्मके, यह विभाग न बन सकेगा ।

सकलादेश व विकल देश के उक्त लक्षणारेकाका-समाधान—

ॐ

उक्त शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि यह भी शङ्का नहीं डाली जा सकती, क्योंकि प्रधानतासे जो द्रव्यके वाचक हैं उनको कहते हैं द्रव्यशब्द और जो प्रधानतासे भावके या धर्मके वाचक हैं शब्द उनको कहते हैं भावशब्द । जैसे 'जीव' यह कहा गया तो यहाँ जीव शब्दमें जीव जो एक द्रव्य है उसकी प्रधानतासे ह्यन हुआ, किन्तु जीवस्वरूप धर्मका गौणतासे प्रतिपादन हो ही जाता है । इसी प्रकार जब कहा अस्ति तो इस शब्दकी मुख्यतासे अस्तित्व धर्मका वर्णन होता है लेकिन उसमें जीवादिक धर्मोंका भी गौणतासे प्रतिपादन है । अस्तित्व ऐसा कहनेपर क्या पदार्थशून्य अस्तित्व बोला गया । क्या कही ऐसा भी अस्तित्व है कि जो किसी पदार्थसे विशेषित न हो, पदार्थमें न रहता हो, केवल सत्ता ही सत्ता है, ऐसा कोई पदार्थ नहीं है, ऐसी कोई सत्ता नहीं है । हाँ, सत्ता शब्द जब कहा तो प्रधानतासे धर्मका वर्णन हुआ, पर धर्मी को छोड़कर धर्म रहे और उन धर्मका वर्णन हो सत्ता आदिक शब्दसे, ऐसा नहीं हो सकता । तो यों प्रधानतासे कथन होनेके कारण द्रव्यवाचक और भाववाचक शब्दोंका विभाग उत्पन्न होता है ।

द्रव्यवाचक व भाववाचक शब्दका निरूपण व उसका समाधान—

ॐ

द्रव्यवाचक व भाववाचक शब्दके सम्बन्धमें कोई यह कहते हैं कि जैसे कहा गया अय पाचक यह रोटी पकाने वाला है । तो यहाँ जो पाचक शब्द बोला वह द्रव्य पाचक शब्द है, एक पुरुषका बोधक है और जब कहा—अस्य पाचकत्व इसका पाचक पना तो इस शब्दमें भाववाचकता आई । यों द्रव्यवाचक और भाववाचक शब्दोंका विभाग बनता है । सो यह कथन भी युक्तिमङ्गल नहीं है, क्योंकि जब भी पाचक ऐसा कहा गया, तो पाचक ऐसा कहनेमें पाचकत्व धर्मसहित ही पुरुषका कथन हुआ । यह

वात सभी के अनुभवमे सिद्ध है कि जब भी पाचक बोला गया और समझा गया कि रसोई बनाने वाला, तो रसोई बनानेरूप धर्मकी बातका बोध तो है ही, तब तो समझा गया कि यह पाचक है। तो यह केवल द्रव्यका ग्राहक है इस कारण यह द्रव्यवाचक शब्द है, ऐसा कथन ठीक नहीं, किन्तु प्रधानतामे द्रव्यका वाचक शब्द है यह कथन ठीक है। इसी तरह जब भी कहा गया कि इनका पाचकपना तो इस शब्दसे केवल पाचकपना भ्रलगसे समझा हो सो नहीं, किन्तु पात्र उसके चानमें है, और उसमें रहने वाला पाचकपना उसका यहाँ प्रधानतासे कथन हुआ। तो द्रव्यका प्रधानतासे कथन जो करे उसका नाम है द्रव्यपाचक शब्द और भावका प्रधानतामे कथन जो करे उसका नाम है भाववाचक शब्द। परन्तु कोई यह कहे कि कभी केवल धर्मका ही ज्ञान किया जाता है, धर्मका भान जरा भी नहीं होता, तो चान न बनेगी। अथवा धर्मका ही भान होता है जिस धर्ममे वह धर्म है, उस धर्मका भान होता ही नहीं है, सो भी बात न बनेगी। इस तरह जब धर्मी और धर्म विलकुल भ्रलग भ्रलग सिद्ध नहीं होते तब यह कथन करना कि जो धर्मका विषय करनेवाले ज्ञानको उत्पन्न करे वह तो है विकलादेश और जो धर्मको विषय करने वाले बोधको उत्पन्न करे ऐसा वाक्य है सकलादेश। यो सकलादेशको प्रमाणवाक्य कहना और ऐमे ही लक्षण वाले विकलादेशको नयवाक्य कहना सो युक्तिसङ्गत नहीं है।

प्रमाणसप्तभङ्गी व नयसप्तभङ्गी के आधारभूत विवादका उपसंहार—

❀

सकलादेश व विकलादेशके लक्षणमे विवाद जानकर जिज्ञासा होती है कि फिर प्रमाणवाक्य क्या है और नयवाक्य क्या है ? इसका कथन आगे होगा। उस कथनको समझनेके लिए अन्य-अन्य प्रकारसे जो प्रमाण सप्तभङ्गी और नय सप्तभङ्गी का कथन किया जाता याने प्रमाणवाक्य और नयवाक्यका जो लक्षण क्या जाता उसमे यह निरखना है कि इसमें क्या त्रुटि रह गई ? जियते अब तक सकलादेश या विकलादेशका सही लक्षण नहीं बना। तो अब तक दो बातें रखी गई हैं—पहिला मत तो यह रखा गया था कि धर्मस्वरूप वस्तुके बोधको उत्पन्न करने वाला वाक्य सकलादेश है और सत्त्व-असत्त्व आदिक धर्मोंमे किसी एक धर्मका ज्ञान उत्पन्न कराने वाला वाक्य विकलादेश है। यह पहिली बात निराकृत कर दी गई थी। अब दूसरी बात कही जा रही है यह कि जो धर्मका विषय न करके केवल धर्मका विषय करे, ऐसे वाक्यका नाम है विकलादेश और जो धर्मको विषय न करके केवल धर्मका विषय करे उसका नाम है सकलादेश। सो ये दोनों ही प्रकारके अभिमत यहाँ युक्तिसङ्गत नहीं उतरते और न सकल देश और विकलादेशके लक्षणसे प्रमाण सप्तभङ्गी और नय सप्तभङ्गी बनती है। अब इसके मन्बन्धमे अन्य विद्वान लोग क्या कहते हैं ? इसका वर्णन करेंगे।

प्रत्येक पृथक् वाक्यको विकलादेश व समुदित वाक्यको सकलादेश माननेकी चर्चापर विचार—

❀

कुल लोग ऐसा कहते हैं कि स्याद अस्ति आदिक वाक्य सातों ही प्रकारके प्रतिपादन तो अलग-अलग विकल देश कहलाते हैं और वे समस्त समुदित होकर सकलादेश कहलाते हैं। उनमें पूछा जाय कि यह बातलाओ कि किस कारणसे स्याद अस्ति आदिक ७ प्रकारका वाक्य एक एक करके अलग अलग विकल देश है? तो वे ऐसा कहते कि एक-एक अलग-अलग वाक्य समस्त अर्थोंका प्रतिपादन करने वाला नहीं है, इस कारण विकलादेश है। जैसे ७ भङ्गोंमें एक स्याद अस्ति एव कथा तो उनमें बाकी ६ भङ्गोंके जा वाक्य हैं उनका तो बोध नहीं कराया, इसी प्रकार हर भङ्गमें यही बात है कि वे अपने ही वाक्योंका बोध करावेंगे अन्य ६ भङ्गोंका नहीं। इस कारण वह विकलादेश है। वे ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि हम तरह माननेमें तो सातों वाक्य भी विकलादेश हो जायेंगे याने स्यादअस्ति स्यादनास्ति आदिक सातों वाक्य मिलकर भी सम्पूर्ण अर्थोंके प्रतिपादक नहीं हो सकते, क्योंकि मनुस्त श्रुतज्ञा। ही समस्त अर्थोंका प्रतिपादक होता है। और, इसी तरह जैसे कि विकलादेशके निराकरणमें बात कही गई है सकलादेशके निराकरणमें भी समझना कि सम्पूर्ण अर्थका प्रतिपादक तो मिलकर भी सप्तभङ्गीका वाक्य नहीं है जो धर्मो अन्तिम शङ्काम यद् बात कही गई थी कि सातों ही प्रकारका वाक्य अलग अलग होकर तो विकलादेश है और समुदित होकरके सकलादेश है। सो यह स्वरूप नहीं बनती। समुदित होकर भी समस्त अर्थोंका प्रतिपादक हो जाय वह सप्तभङ्गी वाक्य ऐसा निश्चय नहीं है, क्या कि सत्त्व असत्त्व आदिकके सम्बन्धके जो ७ वाक्य कहे गए हैं उन सातों वाक्योंमें एक अनेक आदिक ७ वाक्योंद्वारा प्रतिपाद्य धर्मोंका वर्णन नहीं हो पाता। कोई एक धर्म जैसे कथञ्चित् सत् है, कथञ्चित् असत् है आदिक ७ धर्मोंमें विस्तृत है इसी तरह वे कथञ्चित् एक हैं, कथञ्चित् अनेक हैं, कथञ्चित् नित्य हैं, कथञ्चित् अनित्य हैं। सो सभी बातें एक सप्तभङ्गीके समुदायसे ज्ञात नहीं होतीं। इससे सकलादेशका यह अर्थ युक्त नहीं हो पाता कि समस्त अर्थोंका प्रतिपादक होनेसे समुदित होकर सप्तभङ्गी वाक्योंका समुदाय सकलादेश कहलाता है। इस प्रकार प्रमाण सप्तभङ्गी, नयसप्तभङ्गी, प्रमाणवाक्य व नयवाक्यके सम्बन्धमें भिन्न भिन्न सन्तजनोंके भिन्न भिन्न विचार हैं। उन सब विचारोंका कुछ विचार करनेके बाद अबसिद्धान्तकी बात पर आये।

सकलादेशका स्वरूप—

❀

सिद्धान्तके जानकार लोग ऐसा कहते हैं कि एक धर्मके बोधनके द्वारासे अर्थात् वस्तुमें एक धर्मको समझाया जा रहा है इस माध्यमसे उस धर्मको आदि लेकर समस्त

जो धर्म है उन सब धर्मस्वरूपा जो वस्तु है सो उस समस्त वस्तुके विषयमे बोधको उत्पन्न करने वाला जो वाक्य है उसे सकलादेश कहते हैं। याने वर्णन तो होगा एक धर्मके कथन द्वारा, पर एक धर्मके कथनके माध्यमसे जो उसका भी और अन्य सब धर्मों का जो बोध करा देता है ऐसा जो वाक्य है उसका नाम सकलादेश है। अन्य आचार्यजन भी इसीके सम्बन्धमें अपने कुछ शब्दों द्वारा वर्णन करते हैं कि वस्तुके एक धर्मके द्वारा बाकी सब वस्तुओंके स्वरूपका समूह करनेसे सकलादेश कहलाता है। इस मतवर्गका विशेष अर्थ यह है कि जब अभिन्न वस्तु एक गुरारूपसे कहा जाता है तब अन्य शेष धर्मोंके बिना वस्तुका विशेष ज्ञान असम्भव है याने एक गुरारूपके कहे बिना अन्य धर्मोंका ज्ञान होता असम्भव है। वह एक धर्मद्वारा ही कहा जायगा। लेकिन उस एक धर्म द्वारा उस समस्त वस्तुका कथन हो तो वह सकलादेश कहलाता है। इसका कारण यह है कि कोई एक पदार्थ अस्तित्व आदिक सब धर्मोंमें एक धर्म स्वरूपसे या अभेद वृत्तिसे अथवा अभेदके विचारसे वे सब निरख हैं। इस कारण समस्त रूपमें ही कथन किया जाना अभिष्ट है। कोई चाहे कि हम वस्तुको पूरा ज्ञान जायें तो उसको उस समस्त वस्तुकी जानकारी करानेके लिए जो कुछ भी कहा जायगा वह वचन किसी एक विशेषताका वाचक है। ससारमें कोई शब्द ऐसा है ही नहीं किसी एक वस्तुके सम्बन्धमें कहते वाला कि उसकी एक विशेषताका सूचक न होकर समस्त वस्तुका सूचक हो। जैसे कहा घड़ा तो घड़ा शब्द यह बतलाता है कि जो घड़ा जाय उसे घड़ा कहते हैं। तो उस घड़ा वस्तुमें केवल एक यही विशेषता तो नहीं है कि वह घड़ा जाता है। उसमें अन्य भी तो धर्म हैं, लेकिन लोग घड़ा, ऐसा शब्द बोलकर उस समस्त वस्तुका ग्रहण करते हैं। तो जानकारीमें यह पद्धति बनी हुई है कि एक धर्मके माध्यमसे तो वर्णन किया जायगा और वहाँ समस्त वस्तुका ग्रहण हो जायगा। तो जो एक धर्मके कथनके माध्यमसे उस धर्म सहित अन्य समस्त धर्मात्मक वस्तु विषयक बोधको जो उत्पन्न कर ऐसे वाक्यको सकलादेश कहते हैं। एक भूद्वारे द्वारा जो तत्त्व अथवा धर्म कहा गया है उससे यह विभाग बन गया कि इसके सिवाय जो अन्य धर्म हैं वे इसके प्रतियोगी धर्म हैं। मुकाबलेमें भिन्न भिन्न धर्म हैं। तो जब कभी एक भूद्वारे द्वारा एक धर्मका कथन किया जाता है तो वहाँ उसका प्रतियोगी अन्य धर्म अविवाहित है याने उस समय कहनेको इष्ट नहीं है और बोध हो जाता है सबका। तो जो अभेद वृत्तिसे अथवा अभेद उपचारसे एक धर्मके कथनद्वारा उस धर्मसहित समस्त धर्मात्मक वस्तुका बोध हो जाता है और इस तरहका ज्ञान जो उत्पन्न कराये ऐसे वाक्यका नाम है सकलादेश।

द्रव्याधिकनयकी प्रधानतामें अभेदवृत्ति व अभेदोपचारका स्पष्टीकरण—

❀ यदि इस प्रसंगमें यह जिज्ञासा हो कि कैसे अभेद सम्बन्धसे अभेदवृत्तिसे किसी

अभिन्न धर्मोंको जानने हैं और वहाँ अभेदका उपचार किम द्वासे किया गया है तो सुनो ! जब द्रव्याधिकनयका आश्रय करके कुछ कथन किया जाता है तो वहाँ द्रव्यस्वरूपसे अभेद होनेके कारण अर्थात् द्रव्य तो अभेदरूप है, तो वहाँ अभेद सम्बन्धसे द्रव्यत्वकी दृष्टि है क्योंकि द्रव्यके नातेसे द्रव्यत्व धर्मसे सब धर्मोंका अभेद है। तो जब द्रव्याधिकनयका आश्रय करके कथन किया जाता है तो वहाँ अभेदवृत्ति स्वयं आ जाती है, क्योंकि वह दृष्टि ही द्रव्याधिकनयकी है। द्रव्याधिकनय की दृष्टि सामान्य होती है और वह दूसरोंका पृथक्करण नहीं करती, किन्तु सबका समग्ररूप एक अभेदमे रहता है। तो यों तो हुई अभेद सम्बन्धसे अभेदवृत्ति। अब अभेदके उपचारकी बात सुनो ! जब पर्यायाधिकतत्त्वोंका जैसे कि घटपना, कपालपना याने मिट्टीके घट खपरिया आदिक, उन अनेक पर्यायोमे जितनी पर्यायें हैं उन पर्यायोमे अथवा जीव द्रव्यको सम-भक्ता चाहे तो जीवमे देवपना, मनुष्यपना, इस तरहसे इन व्यञ्जन पर्यायोमे अथवा मिथ्यात्व हुआ, सम्यक्त्व हुआ आदिक धर्मोंका आश्रय करनेसे अर्थात् इन पर्यायोंका परिज्ञान करनेकी स्थितिमे इनमें सबमे परस्पर भेद है तो भी द्रव्यस्वरूप एकत्वके माननेसे अभेदका भी उपचार हो जाता है। हुई हैं एक जीवमे मिथ्यात्व सम्यक्त्व आदिक अनेक पर्यायें लेकिन उन सबका आधार स्रोत तो एक यह जीव द्रव्य है। तो पर्यायाधिकनयकी दृष्टिमे इस पर्यायात्मक रूपका भेद होनेपर भी अभेदका उपचार बनता है।

परिज्ञानाशयके आधारपर सकलादेश व विकलादेशका विभाग—

❧

अभेदवृत्ति और अभेद उपचारकी पद्धतिसे द्रव्याधिकनयकी प्रधानता रखकर जो इन भगों द्वारा किसी एक धर्मके कथन द्वारा समस्त धर्मात्मक वस्तुका ग्रहण किया जाता है उसको सकलादेश कहते हैं। तथा अभेदवृत्ति एवं अभेद उपचार इन दोनोंका आश्रय न करके एक धर्मात्मक वस्तुके विषयमे ज्ञानको उत्पन्न करने वाले जो वाक्य हैं उनको विकलादेशमें भीतरकी दृष्टिका फर्क है। अभेद पद्धतिसे उस एक धर्मके कथन द्वारा समस्त धर्मात्मक वस्तुका ग्रहण करना सकलादेश है और अभेद पद्धतिसे एक धर्मके कथन द्वारा एक धर्म विषयक ही ज्ञानको बताना सो विकलादेश है। तो यह ही सप्त भङ्गी अभेद पद्धतिसे सकलादेशको सूचित करती है और भेद पद्धतिसे विकलादेशको सूचित करती है।

प्रथम व द्वितीय भङ्गी उपपत्ति—

❧

अब उन ७ भङ्गमे प्रत्येक भङ्गकी विधि पद्धति बतलाते हैं। ७ भङ्गोंमेसे अन्य धर्मोंका निषेध न करके विधि विषयक बोध उत्पन्न कराने वाला वाक्य प्रथम भङ्ग है,

जैसे प्रकृतमे कहा गया है स्याद अस्ति एव घटः । यहाँ विधि की जाती है घटकी । घटका अस्तित्व कहा गया है । और इससे सम्बन्धित ६-भङ्ग और हैं जिनका विषय है नास्तित्व, अवतत्त्व, उभय आदिक, उनका निषेध नहीं किया । तो अन्य धर्मोंका निषेध न करके विधिको बताने वाला यह प्रथम भङ्ग है । इस भङ्गमे सास ध्यान देने योग्य दो बातें हैं - स्यात् और एव । स्यात्का अर्थ है अपेक्षासे और एवका अर्थ है अवधारण । घट है ही अपेक्षासे । तो अपेक्षा लगाकर ही का बोलना बहुत रहस्यको प्रकट करता है । सप्तभङ्गमे सशयका स्थान नहीं है, सशयका विरोधी है एव शब्द । जहाँ एव हो, अवधारण हो वहाँ सशयका अवकाश नहीं है । तो एव लगाकर-सशय-वादका निराकरण किया गया तथा स्यात् जो शब्द पहिलेसे लगाया गया उससे हठ-वादका निराकरण किया गया । अब 'द्वितीय भङ्गकी बात सुनो । द्वितीय भङ्गमे जो कुछ नत्त्व बताया है उसका अनिरिक्त जो अन्य ६ भङ्ग हैं उनका निषेध न करते हुए प्रतिषेधके विषयका ज्ञान उत्पन्न करनेवाला वाक्य है दूसरा भङ्ग स्यादनास्ति एव घटः

प्रथम भङ्गमे प्रयुक्त द्रव्यवाचक व गुणवाचक शब्दका निरूपण—

❦

अब प्रथम भङ्गके सम्बन्धमे एक नवीन बातपर और ध्यान दीजिए । प्रथम वाक्यमे जो घट कहा है वह तो है द्रव्यवाचक और अस्ति कहा है वह है गुणवाचक । द्रव्य है विशेष्य और अस्ति है विशेषण । यहाँ शङ्काकार शङ्का करता है कि ऐसे अनेक दृष्टान्त मिलेंगे कि जहाँ गुण तो विशेष्य बन जाना है और द्रव्य विशेषण हो जाता है और द्रव्य भी विशेष्य रूपसे प्रयुक्त होता है । तब यह कहना यहाँ कि घट विशेष्य रूप है और अस्ति विशेषण रूप है, यह बात कैसे सम्भव हुई ? उत्तरमे कहते हैं कि कुछ हद तक आपकी बात यद्यपि सत्य है तो भी जो वाक्य समानाधिकरणरूप हैं उनमे तो यह नियम बन जाता ही है कि जो द्रव्यवाचक शब्द हो वह तो विशेष्य है और जो गुणवाचक हो वह विशेषण है । शङ्काकारके कथनका यह प्रयोजन था कि जैसे अनेक उदाहरण पाये जाते हैं घटका रूप फलकी मधुरता, फूलकी गंध, जलका ठंडापन, वायुका स्पर्श आदिक बातोंमें देखो । शङ्काकार बता रहा था कि यहाँ गुण भी विशेष्यरूपसे देखा गया है । जो प्रधानरूपसे कहा जाता हो वह विशेष्य होता है । जैसे कहा गया जलका ठंडापन तो मुख्यत्वात् किसपर गई ? ठंडेपनपर, और ठंडापन है गुण, तो देखो यह विशेष्य बन गया । और कहीं-कहीं द्रव्य भी विशेषण बन जाता है । इसके समाधानमे थोड़ा इस बातपर ध्यान देना चाहिये कि समानाधिकरण वाले वाक्यमे तो द्रव्य वाचकको ही विशेष्य कहा जाता है, और गुणवाचकको ही विशेषण कहा जाता है । समानाधिकरण वाक्यका अर्थ यह है कि अवच्छेदक धर्म और वस्तुका गुण दोनों एक अधिकरणमे हैं, ऐसे बोधका जनक वाक्य जैसे कहा नील कमल । तो अब यहाँ अवच्छेदक धर्म है नील, नील कमल न कि अन्य पोला आदिक ।

तो जो शब्द अन्यका निराकरण करे उसे कहते हैं अवच्छेदक। व्यवहारके प्रयोगमें भी शब्द अवच्छेदक बहुत बोलने जाते हैं। जैसे किसी एक का नाम लेकर बोलना, तो इसमें अवच्छेदकता स्पष्ट है कि यह ही आया, अन्य कोई नहीं। तो अन्यके निराकरणकी बात स्पष्ट न कहनेपर भी, शब्दमें यह सामर्थ्य है कि वह अन्यका अवच्छेदक बन जाय। तो जैसे कहा गया नीलकमल, तो नील हुआ अवच्छेदक और कमल हुआ द्रव्य। तो द्रव्य वाचक कमल शब्द में तो है विशेष्यपन और नील इस शब्दमें है विशेषणपन। इस न्यायसे द्रव्य वाचक शब्द प्रायः विशेष्य होता है और गुणवाचक शब्द विशेषण होता है।

प्रथम भङ्ग में अवच्छेदकता व अवधारणका प्रकाश—

ॐ

अत्र परस्मिन् । प्रथम भङ्ग में अवच्छेदकताकी बात। जैसे, स्वकीय स्वरूपसे अस्तित्वका भङ्ग किया गया है, कहीं इसी प्रकार स्वकीयरूपसे नास्तित्वका भी भान मत हो जाय, इस प्रयोजनके लिए अनिष्ट अर्थके निराकरणके लिए एव शब्द लगाया गया है। स्याद् अस्ति एव घट, अपने स्वरूपसे है ही। ही के लगाये बिना कही यह बात न बन जाय कि, पदार्थ अपने स्वरूपसे है और परके स्वरूपसे भी है। तो ब्रह्मयोगीका व्यवच्छेद करनेके लिए इससे, एव शब्द दिया गया है। तब प्रथम भङ्गम स्याद् अस्ति एव, इस शब्दके कहनेसे यह अर्थ ध्वनित होता है कि निज स्वरूपसे घट का अस्तित्व 'ही' है न कि नास्तित्व। अर्थात् अपने स्वरूपसे है ही है, उसके नास्तित्वका असत्त्व नहीं है। इसी सम्बन्धमें अन्य आचार्य जगन्ने, भी कहा है कि वाक्यमें जो अवधारण शब्द दिया गया है वह अनिष्ट अर्थकी निवृत्तिके लिए दिया गया है। यदि अवधारण करने वाला शब्द न दिया जाय तो न कहे इसके समान कदाचिन् कहीं उनके प्रतियोगीकी प्रतीति हो जायगी। अर्थात् एव शब्दके न कहनेपर स्वरूपसे नास्तित्वका भी बोध हो जायगा। अतः भङ्गमें वाच्यके अवधारणरूप, एव शब्दका प्रयोग करना उचित है।

शङ्काकार द्वारा एव शब्दकी व्यर्थताका निरूपण—

ॐ

शङ्काकार कहता है कि देखिये। नाना पदार्थ वाचक शब्दोंमें दोष जाने हैं कि कही एव शब्द लगानेपर भी अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति नहीं होती। और कही एव शब्द न लगानेपर भी अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति हो जाती है। जैसे कहा—गो एव, केवल गो। यहाँ निदचयवाचक एव शब्द साथ में जुड़ा हुआ है फिर भी अनिष्ट अर्थ की निवृत्ति नहीं हो रही। तो कौन ? उसे यों देखिये कि गो शब्द के अनेक अर्थ हैं। गो शब्द—इन्द्रिय, किरण, सूर्य आदि अनेक अर्थोंको वाचक है। तो गो एव यहाँ एव अवधारण वाचक शब्द रहने पर ही गो शब्द द्वारा वाच्य जितने अर्थ हैं सभी अर्थों

की उपस्थिति हो जायगी। और प्रयोजन था यहाँ गाय पशु से लेविन शब्द में तो अर्थ भरे हैं अनेक, तो गौ ही यो यहाँ ही लगाकर केवल गाय पशु आया, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि गौ शब्दके अनेक अर्थ हैं। किरण, सूर्य आदिक भी अर्थ निग जा सकते हैं। तो देख लीजिए कि अवधारण वाला एव शब्द लगा है दूसरे, लेकिन गौ, एव कहनेमें केवल गाय पशुका ही अवधारण देने से बात नहीं। तो यहाँ यह देख लिया ना कि अवधारण वाचक एव शब्द लगानेपर भी यहाँपर अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति नहीं हो सकती। अब दूसरा स्थान मुनीं। यहाँ एव शब्दका प्रयोग भी न हा फिर भी अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति हो जाती है। जैसे कहा गया "गा आ नय" गायको लावो, तो यहाँ एव शब्द मुख्य नहीं लगाया गया, फर भी प्रकरणवश केवल गायका ही बोध हुआ। शायदों ही लायगा लुनने वाला, अनिष्ट अर्थको न लायगा। जो अब यह निश्चय न रहा कि यहाँ एव शब्द लगा हो वहाँ अवधारण रहता है। गा आनय ऐसा कहनेपर भी कि वहाँ दूध लानेका प्रयोजन था उसके लिए पशु को लानेकी बात बही जा रही है। तो उस समय गौ लावो इस शब्दमें पशुका ही अवधारण हुआ, अन्यका नहीं। हमने 'पञ्च' है कि अवधारण शब्दके प्रयोगसे अन्यकी निवृत्ति हो जाय अवस्था न हो, यहाँ कुछ नियम नहीं है। एव शब्द लगा हो, फिर भी अनिष्ट निवृत्ति न हो और "एव" न भी लगा हो फिर भी अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति हो जाय। इस हेतुसे, अनादृष्टिरेक सही न रहनेसे निश्चयवाचक एव शब्दमें अन्यकी निवृत्तिमें कारणपना नहीं छाया अर्थात् एव लगानेसे अन्य वातिका निराकरण हो जाय यह ज्ञान नहीं हो सकती है। और भी देखिये ! एव शब्द लगानेमें दोष, अन्यकी निवृत्ति करता हुआ जो एव शब्द है वह शब्द है वह एव शब्द अन्य एव शब्द भी अपेक्षा रखता है या नहीं ? अर्थात् एव शब्दका जो अर्थ है उसका भी अवधारण बन जाय और अन्यकी निवृत्ति हो जाय इसीलिए घाय एव शब्दकी अपेक्षा होती है क्या ? यदि कहो कि हाँ अन्य एव शब्दकी अपेक्षा होती है तब तो अनवस्थादोष आयागा। जैसे अस्मिन्त्वको पुष्ट करनेके लिए एव शब्द लगाया गया है तो एव शब्दके अर्थको पुष्ट करनेके लिए और एव लगाना चाहिए। यो अनवस्था दोष होगा और यदि कहो कि एव शब्द दूसरे एवकी अपेक्षा नहीं रखता है, तो जैसे 'एव' के घषका ज्ञान करानेमें जैसे अना एवके प्रयोग बिना भी एवका अवधारण हो जाता है इसी तरह एवके प्रयोग बिना हा पदार्थ का अवधारण हो जाना चाहिए। तो यो सब शब्दोंके प्रयोगमें भी एवके दहे बिना ही प्रकरण आदिकसे अन्यकी निवृत्ति बराबर बन जायगी। तब स्पष्ट अस्मिन् एव हम प्रयोजन भङ्ग स्पष्ट अस्मिन् एव इसमें स्पष्ट अस्मिन्, इन दोपर आपत्ति न देख यहाँ एव शब्द पर आपत्ति दे रहे हैं कि एव कहनेकी जरूरत नहीं है। क्योंकि इसमें अवधारण का घषका अतिरेक नहीं है। याने एव कहनेपर भी अन्यकी निवृत्ति निश्चित नहीं है और एव न कहने पर भी अन्यकी निवृत्ति है। साथ ही एव मगर दूसरे 'एव' को

चाहेगा तो अनवस्था बनेगी। और न चाहेगा तो पहिले ही एवजी कोई आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार प्रथम भङ्गमे एव शब्दका देना व्यर्थ है। यो शङ्काकार ने शङ्का की।

“एव” शब्दकी अव्ययता व आवश्यकताका निरूपण—

ॐ

एव शब्दसे अवधारण सिद्ध नहीं होता है ऐसी भाषाशङ्काके समाधानमें कहते हैं कि ऐसी शङ्का नहीं कर सकते, क्योंकि फिर तो शब्द शास्त्रकी परिपाटी विरुद्ध पड़ जायेगी। शब्द शास्त्रमें यह बताया गया है कि जो शब्द अपने अर्थ मात्रमें जो कि अवधारित है याने निश्चयरूपसे कहा गया नहीं है ऐसे अपने अर्थमात्रमें जो शब्द संकेतित हुए हैं याने जो शब्द कहे गए हैं वे शब्द अपने स्वरूपके अवधारणाकी विवक्षा में अर्थात् ये ऐसे ही हैं यो निश्चयकी विवक्षामें एव शब्दकी अपेक्षा रखते हैं जैसे कि शब्दोंके समुच्चय आदिककी विवक्षा वे च शब्दकी रखते हैं। जैसे यह कहा-घटका ही लावो तो यहाँ जब तक ‘ही’ शब्द नहीं बोलते तो यह अर्थ रहता कि घटको लावो। एक सामान्य कथन था। सम्भव है कि घटके ही समान और कोई पदार्थ थोड़ा सा उस प्रवृत्त प्रयोजनको बनाता होता तो उसको भी ला सकता था। जैसे कहा कि एक कटोरा लावो और न मिले कटोरा उस समय तो गिलास को भी ला सकता है क्योंकि जो प्रयोजन कटोरासे बनता है थोड़ा-थोड़ा कार्य गिलाससे चल जायगा, लेकिन जब यह कहा जाय कि एक कटोरा ही लावो तो गिलास बगैरह कुछ नहीं लाये जायेंगे। तो ‘ही’ शब्द एक अवधारणको सिद्ध करता है। जैसे कि ‘च’ शब्द समुच्चयको जताता है। जैसे इसीने कहा—कटोरा लावो और गिलास लावो तो जो और शब्द लग गया जो कि ‘च’ का अर्थ है तो उससे समुच्चय अर्थ आ गया। तो यह अर्थ शब्द अवधारणको सूचित करता ही है। तो जो शब्द अवधारणका अर्थ नहीं रहा, अपने ही वाच्य अर्थको रखते हैं उन शब्दोंके आगे निश्चयकी विवक्षा होनेपर एव शब्द लगाया जाता है। लेकिन एव शब्द तो खुद अवधारणके रूपमें लिखा गया। एवका अर्थ ही निश्चय होता है तो अब उससे और निश्चयके लिए अन्य एव शब्दकी अपेक्षा न रहेगी। जैसे च का समुच्चय समझनेके लिये दूसरे च की अपेक्षा न रहती। जैसे बोला कि कटोरा लावो! और और और गिलास लावो! तो ऐसे अनेक और बोलनेका क्या प्रयोजन है? एक और से ही समुच्चयका अर्थ ध्वनित होता है। अब उसके समुच्चय बनानेकी आवश्यकता नहीं है। इसी तरह कटोरा ही लावो! कटोरा अर्थके अवधारणके लिए एक बार ‘ही’ बोल दिया अब और ‘ही’ के अवधारणकी आवश्यकता है जिससे और ‘ही’ लगानेकी जरूरत पड़े। यो भङ्गोंमें जो एव शब्द लगा हुआ है—स्याद् अस्ति एव स्याद् नास्ति एव वह एव शब्द सार्थक है और उसके अवधारणके लिए और शब्दकी आवश्यकता नहीं रहती।

ए। शब्दकी व्यर्थताकी शङ्का व उसका समाधान—

❧

अब यहाँ कोई सदेह रख रहा है कि भाई ! जो निपात शब्द होता है वह तो द्योतक ही होता है। अर्थात् निपात शब्दका जिस शब्दके साथ जुड़ाव रहता है वह निपात शब्द जिसमें जुड़ा है उस शब्दके अर्थ को ही प्रकाशित करता है। उसीके म यने है द्योतक होना। तो निपात द्योतक होता है, इस कारण उसमें एव शब्दकी वाचकता सम्भव नहीं है अर्थात् एव शब्द द्योतक है वाचक नहीं है। इस कारण एव शब्दका प्रयोग व्यर्थ ही है, वह तो किसी कथनका वाचक ही नहीं है। उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि निपात शब्द द्योतक भी होता और वाचक भी, ऐसा शब्द शास्त्रमें बताया हुआ गया है कि 'द्योतकाश्च भवन्ति निपाताः' निपात द्योतक भी होते हैं। तो वहाँ जो 'च' शब्दका प्रयोग किया है और कहा है कि 'और द्योतक भी होते हैं निपात' तो इस 'च' शब्दमें निपातकी वाचकता भी बनाई गई है। निपात शब्द वाचक भी होते हैं, यह अर्थ अपने आप ध्वनित हो जाता है।

द्योतक शब्दके लिए अन्य द्योतक शब्दकी अनपेक्षाका कथन—

❧

कुछ सत जन तो स्पष्ट ऐसा कहते हैं कि जो निपात शब्द होते हैं वे द्योतक हुआ करते हैं और द्योतक होनेके नातेसे द्योतक शब्दके लिए अन्य द्योतक शब्दकी अपेक्षा नहीं रहेगी। इस कारण अवधारणका द्योतन करनेके लिये अन्य एकांकीरकी अपेक्षा न रहेगी। तो एव शब्दके निश्चयके लिए अन्य एव शब्दकी अपेक्षा नहीं रहनी। निपात शब्द वह कहलाता है कि जिसका कुछ वाच्य नहीं, किन्तु किसी शब्दके अर्थको ही ध्वनित करनेके लिये शब्द बनाया गया है। जैसे हिन्दीमें और ही भी इन शब्दोंका निजी अर्थ कुछ नहीं है। और ये शब्द कभी स्वतन्त्र प्रयोगमें आने नहीं किन्ही शब्दोंके साथ ही इन निपात शब्दोंका प्रयोग होता है उनके वाच्यमें कुछ विशेषता बताते हैं ये निपात, इनका भिन्न अर्थ कुछ नहीं है। तो उन्हीं निपात शब्दोंमें एव शब्द है। जैसे हिन्दीमें 'ही' होता है, यह अवधारणके लिए आता है। तो चू कि यह एव अथवा ही शब्द स्वयं अवधारण द्योतक हैं, इस कारण इनका और अवधारण करनेके लिए अन्य एव शब्दकी अपेक्षा नहीं। जैसे कि दीपक द्योतक पदार्थ है प्रकाश करने वाली वस्तु है। अब दीपकके निश्चय करने के लिए अन्य दीपककी अपेक्षा नहीं रहती। जैसे घट पटे आदिक पदार्थोंको ढूढ़नेके लिए दीपककी अपेक्षा की जाती है इस तरह दीपकको ढूढ़नेके लिए अन्य दीपककी अपेक्षा नहीं रहती। तो जैसे घट आदिक पद वाच्य शब्द हैं तो इन वाचक शब्दोंके अवधारण करनेके लिए एव शब्द की अपेक्षा हुई घट ही है। यहाँ तो ही लग गया, पर हीके और निश्चय करनेके लिये अन्य ही की अपेक्षा न होगी।

द्योतक शब्दमें भी अन्य द्योतक शब्द जुड़नेकी एक शक्ता व उभयका सम ध्यान-
 ३३

निपातोसे केवल द्योतक कहकर प्रकृत समाधानमें सङ्गोभ वेनके प्रयत्न करने वाले इस चर्चाकारके प्रति कोई शङ्काकार कहता है कि भाई देखिय ! द्योतक भा शब्द हो तो भी उसको अन्य द्योतक शब्दकी अपेक्षा देखी जाती है । जैम एक प्रयोग किया गया—ऐसा ही है । अब यहाँ देखिये ! 'ऐसा' यह शब्द भी द्योतक है निपात है और उस द्योतक शब्दके प्रवधारणके लिए इसमें 'ही' फिट बैठता गया है । ऐसा ही है । यह अयुक्त प्रयोग तो नहीं है, और हैं दोनों द्योतक शब्द । 'ऐसा' यह शब्द भी द्योतक है और 'ही' भी द्योतक । तो द्योतक शब्दके लिए भी अन्य द्योतक शब्दकी अपेक्षा देखी जाती है । जैसे कि एव एव, इसमें एवके साथ एवकारकी अपेक्षा हुई इसी प्रकार समस्त द्योतक शब्द द्योत्य अथमे, जिस अर्थका प्रकाश करना है उस अर्थमें अन्य द्योतककी अपेक्षा रहेगी । और, इस तरह फिर तो अनवस्था हो जायगी । वह किसी प्रकार हटायी न जा सकेगी । इस शङ्काकारके प्रति चर्चाकार समाधान करता है कि यह कथन करना युक्त नहीं है । क्योंकि यहाँ जो उदाहरण दिया है एव एव' ऐसा ही है, इस उदाहरणमें जो एव शब्द है उसका खुदका निज ही अर्थ है, वह स्वायत्त वाचक होनेके कारण स्व अर्थसे अतिरिक्त अन्य अर्थकी निवृत्तके लिए द्योतक एव शब्दकी अपेक्षा हुई । निपात शब्द वाचक भी हुआ करता है, यह बात शास्त्र सम्मत है । तात्पर्य—यह है कि जिन शब्दोंका अपना अर्थ होता है उनके प्रवधारणके लिए एव शब्दका प्रयोग होता है लेकिन एवके प्रवधारणकी न कोई अपेक्षा रहती है और न अन्य एव शब्दकी वहाँ आवश्यकता होती है । निपात शब्द कई निपात शब्द केवल द्योतक होते हैं । यहाँ एव अर्थात् ऐसा, यह शब्द वाचक भी है द्योतक भी है । निपात शब्द वाचक भी होता है, इसमें सन्देह न करना चाहिए । देखिये । समास—जो हुआ करते हैं वे वाचक शब्दोंमें ही हुआ करते हैं । निपात के साथ ही अगर कहीं समास होता है तो समझना चाहिए—कि यह वाचक है और इस अर्थको वचनमे रखाकर यहाँ समास किया गया है । जैसे उपकुम्भम्—यह समास वाला शब्द है, इसका अर्थ है—कुम्भके समीप । तो यहाँ उपशब्द है, इसका अर्थ है कुम्भके समीप । तो यहाँ उपशब्द है तो निपात शब्द, लेकिन इसका अपना अर्थ है—यहाँ समीप अर्थमें उप का प्रयोग है तभी उप शब्दके साथ—कुम्भ शब्दका समास सगत हुआ है अन्यथा अर्थात् यदि इस निपात शब्दका स्व अर्थ न होता, केवल द्योतक ही कहलाता । तो इस शब्दके साथ समास न हो सकता था, क्योंकि द्योतक शब्दके साथ समास नहीं किया जाता । जो शब्द अपने खुदका अर्थ रखते हैं उन शब्दोंके साथ ही समास किया जाता है । तो चर्चाकारके प्रति शङ्काकारकी शङ्का अयुक्त है । निपात शब्दोंमें जो शब्द वाचक भी हैं उनके साथ अन्य द्योतक शब्द लगा दिये जाते हैं, किन्तु जो शब्द केवल द्योतक ही है, जिनका अपना कुछ अलग अर्थ नहीं है उनके साथ अन्य द्योतक शब्दकी अपेक्षा

नही रहती ।

अन्यव्यावृत्तिवादमे 'एव' शब्दकी व्यर्थताकी आशङ्का, व उसका समाधान—

कै

यहाँपर क्षमिकवादी सौगस कहते हैं कि जिसने भी शब्द हैं वे सभी शब्द अन्य व्यावृत्तिके वाचक हैं । जैसे कि घट कहा तो घटका अर्थ भीधा विधिरूप 'बडा' नहीं है, किन्तु घटको छोड़कर बाकी अन्य पदार्थ मही हैं, यह घटका अर्थ होता है । तो सभी शब्द जब अन्य व्यावृत्तिके वाचक हैं और इसी कारण घट आदिक पदोंसे भी अन्यकी व्यावृत्तिका बोध होता है । तब यहाँ अतिवृत्तिरूप अर्थकी निवृत्तिके लिए अवधारण वाचक एव शब्द देना युक्त नहीं है । शङ्काकारका यहाँ यह अभिप्राय है कि ज० कोई शब्द अपना निजी अर्थ नहीं रखता, किन्तु उसका अर्थ अन्य व्यावृत्ति है तब फिर अवधारण वाचक एव शब्द देनेका बात युक्त नहीं है । इसके समाधानमे कहते हैं कि सौगतका यह निदान्त युक्तिपूर्वक नहीं है क्योंकि घट आदिक शब्दोंसे दोनो ही बोध हुआ करते हैं । अन्य की निवृत्ति भी ज्ञान होती है और विधिरूपसे घट अर्थ भी ज्ञानमें आता है, ऐसा सभी को अनुभव मिद है । जैसे किसीने कहा—बडा, 'तो' इस शब्दसे दोनो ही बातें बोधमे आती हैं कि यह बडा है और बडेके अतिरिक्त अन्य पदार्थ यह नहीं है । यदि ऐसा न मानोगे कि घट आदिक शब्दोंमे विधिरूप अर्थका बोध हुआ करता है तो अन्य व्यावृत्ति शब्द विधिरूपसे अन्यकी निवृत्तिरूप अर्थका ज्ञान कैसे करा सकता है ? जैसे पूछा जाय कि अन्य व्यावृत्तिका मतलब क्या है ? तो उनकी भी तो विधि बतानी पड़ेगी और विधि तुम अर्थमे मानते नहीं तो विधि अर्थ माने बिना अन्य व्यावृत्ति शब्दका भी अर्थ नहीं बन सकता । यदि सुगत ऐसा कहे कि अन्य व्यावृत्ति शब्द भी अन्य व्यावृत्तिसे भिन्न अन्यकी व्यावृत्तिरूपमे अन्य व्यावृत्ति रूप अर्थका बोध कराता है । जैसे कि घट कहतेसे अघटव्यावृत्ति रूपसे अन्य व्यावृत्ति समझमे आती है इसी प्रकार अन्य व्यावृत्ति शब्दसे इससे भिन्न जो अन्य हैं उनकी व्यावृत्तिका अर्थ बन जायगा । तो यह कहना संगत नहीं है क्योंकि यदि उस व्यावृत्ति से भिन्न अन्य व्यावृत्तिरूपसे बोध कराये तो फिर वह तीसरी अन्य व्यावृत्तिसे अन्य व्यावृत्तिका बोध होगा और तीसरी अन्य व्यावृत्तिका बोध चौथी अन्य व्यावृत्तिसे होगा । तो यो इसमें अनवस्था दोष आयागा, क्योंकि विधि न माननेसे अन्यकी व्यावृत्तिकी धारा कभी समाप्त ही न होगी । इससे यह सिद्ध हो गया कि वाक्यमे अनिष्ट की निवृत्तिके लिये अवधारणसूचक एव शब्द कहना युक्त ही है । तब स्वाद्यस्तित्व एव घट इसका निश्चयात्मक अर्थ यह हुआ कि घट अपने स्वरूपसे है ही । स्वाद्यनास्ति घट । इसका अवधारणपरक अर्थ यह हुआ कि घट पररूपसे नहीं है ही, इस तरह प्रत्येक भङ्गोमे एव शब्द अपनी अपेक्षाको लेकर अवधारण ही कराता है ।

एव शब्दकी व्योगव्य-च्छेद बोधकता—

४३

अब एवकारके अर्थ और प्रकारके विषयमें सुनो । एव शब्द तीन प्रकारका होता है । एव शब्दसे निश्चय ही तो किया जाता है । उसमें तीन बल-य होता हैं । और उस पद्धतिसे एव तीन प्रकारका होता है—एव अर्थे व्यवच्छेद बोधक दूसरा अर्थ योग-व्यवच्छेद बोधक तीसरा अर्थेता । व्यवच्छेद बोधक । इसका मामाग्नय अर्थ यह है कि जिसका योग जुड़ाव सम्बन्ध नहीं है उसका निराकरण कर देता है 'ही' शब्द । जैसे किसीने कहा कि शख सफेद ही होता है तो इस 'ही' लगा है सफेदके साथ । सफेद है विशेषण और शख है विशेष्य । तो उस शखमें यह निश्चय किया गया है कि सफेद ही है । तो हम 'ही' ने अन्य किन बातोंको हटा दिया ? काला, पीला, नीला आदिक अन्य विशेषणोंका व्यवच्छेद कर दिया । तो जो विशेषणमें लगा हुआ एव-कारका वह अयोगका व्यवच्छेद करता है । जैसे कोई कहे कि यह पुरुष मोटा ही है तो अर्थ हुआ कि पतला आदिक नहीं है । तो जिन विशेषणोंका योग नहीं हो सकता उस विशेष्यमें उन सब विशेषणोंको हटादे-उमें अयोग व्यवच्छेदक कहते हैं । तो एव शब्दमें अयोग व्यवच्छेदकपनेकी कला पडी हुई है । अयोगव्यवच्छेदमें हाता क्या है ? कि जिस-उद्देश्यसे सहित अधिकरण है उसमें जिसका अभाव बताना है उस अभावकी अप्रतियोगिताको अयोगव्यवच्छेद कहते हैं । जिस वस्तुका अभाव कहा जाता है वह वस्तु उस अभावका प्रतियोगी है । प्रतियोगीका अर्थ समझिये शत्रु । जैसे घटका अभाव कहा तो घटके अभावका प्रतियोगी है घट । घट है तो उसका अभाव नहीं । अभाव है तो वहां घट नहीं । जिस वस्तुका अभाव बताना है उस अभावका प्रतियोगी वह वस्तु होती है । यहाँ जो उदाहरण दिया गया है वहां वस्तु बतायी जा रही है शख । उसमें धर्म है शखपना । तो शखपना धर्मसे सहित जो शख है उसके साथ ही साथ सफेदी रूप-धर्मकी विधि बतायी जा रही है । तो शखपनेका अधिकरण है शख । और इसी शखमें समान अधिकरणरूपमें रह रहा है सफेदीपन । तो उसमें नीलपीत आदिकपनका अभाव है । इन अभावका प्रतियोगी शख हुआ । और सफेदीका अभाव है नहीं, तो सफेदीके अभावका शख अप्रतियोगी हुआ । मायने सफेदीपन और शखका तो सम्बन्ध है, शत्रुता नहीं है और जिन-जिन धर्मोंका अभाव बतलाया जा रहा है उन-उन धर्मोंकी शत्रुता है । इस रीतिसे शखपन जैसे शखमें रह रहा है ऐसे ही सफेदपन भी शखमें ही रह रहा है कोई कहे कि शख सफेद ही है तो उसका अर्थ हुआ कि शखमें जिन-जिन धर्मोंका योग नहीं है, जिन-जिन धर्मोंका अभाव है उन धर्मोंका व्यवच्छेद करता है 'ही' शब्द । शख सफेद ही है, काला, पीला, नीला आदिक नहीं । वह अन्य समस्त विशेषणोंका परिहार कर देता है तो देखो यहाँ एव शब्द लगानेसे अयोग व्यवच्छेद हुआ तो अयोग व्यवच्छेद बोधक एवकार वह कहलाता है जो विशेषणके साथ लगा हुआ हो ।

17

17

अस्तिने स'थ एव अब्दके योजित रहनेपर भी उसके अयोगव्यवच्छेदरूप अर्थका दर्शन—

❀

स्यादग्रन्ति एव घट आदिक वाक्योमे अयोगव्यवच्छेदबोधकताकी बात घटा लीजिए । घटत्वका अधिकरण है घट, घटके समानाधिकरणमे अत्यन्ताभावका प्रति-योगीपन जो एवकारका अर्थ है वह असु घातुके अस्तित्वरूप अर्थमे याने अस्तित्वमे अन्वित है सो वहा घटत्वका समानाधिकरण रूप अत्यन्ताभावका प्रतियोगी अस्तित्व-वान घट है यह परिचय हुआ । याने अत्यन्ताभावका व्यवच्छेद भी अर्थ लिया जाय तो उससे भी अयोगव्यवच्छेदका अर्थ होता है । है ही अर्थात् घटमे स्वरूपके अभावका अभाव है इससे भी सिद्ध हुआ कि प्रथम सगमे स्वरूपका अस्तित्व बताया गया है । घटत्वका समानाधिकरण जो अत्यन्ताभाव है । जिस किमीका भी, अघटका अत्यन्ताभाव है तो अघटका ही तो अत्यन्ताभाव है, किन्तु अस्तित्वका तो अत्यन्ता-भाव न रहा । तो अत्यन्ताभावका व्यवच्छेद भी घटिन हो जाता है और निष्कर्षरूप मे अयोगव्यवच्छेद अर्थ होता है । घट अपने स्वरूपसे है परस्वरूपसे अत्यन्ताभाव है । तो इस प्रकार चाहे क्रियासगत एवकी पद्धतिसे लगावो चाहे विशेषण सगत एवकार की पद्धतिसे लगाओ, अर्थ यह होगा कि घट अहने स्वरूपसे है और परस्वरूपसे नहीं है । पररूपका व्यवच्छेद कर देने वाला यह प्रथम सग है ।

एवकारका अन्यनिवृत्तरूप उद्देश्य—

❀

यहाँ शकाकार कहता है कि क्रियासगत एवकारका अर्थ प्रयोग व्यवच्छेद रूप जो बताया गया है अर्थात् यह बताया गया है कि घटमे जो कि घटत्वका अधि-करण है उसमे ही अत्यन्ताभाव है सो उस, अत्यन्ताभावका व्यवच्छेदका सूचक एव-कारका अर्थ अयोगव्यवच्छेद लगाया है सो इसमे अस्तित्वका अत्यन्ताभाव भी तो बन सकता है, क्योंकि अस्तित्वके अत्यन्ताभावरूप नास्तित्वका घटमे सत्त्व है । जैसे कि घटमे अस्तित्व है इसी प्रकार घटमे नास्तित्व भी है और ऐसे अभावका अस्तित्व अप्रतियोगी रहे इसमे बाधा आ जाती है । तो यो जैसे कि उस वाक्यका अर्थ लगाया है क्रियासगत एवकारका भी जो अयोगव्यवच्छेदरूप अर्थ लगाया है सो उससे तो नास्तित्वका घटमे निषेध प्राप्त होता है । इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि देखिये— यहा एवकारका जो अर्थ है वह प्रतियोगीके व्यधिकरणके अभावका अप्रतियोगी होना माना गया है । अर्थात् जैसे अधिकरणमे प्रतियोगी है उसीमे उसका अभाव भी हो ऐसा नहीं, किन्तु प्रतियोगीके अधिकरणमे न रहने वाला जो अभाव है उस अभावका अप्रतियोगी है याने घटमे पटका अभाव ही सिद्ध हो सकेगा । घटमे घटका नास्तित्व सिद्ध न होगा । क्योंकि उस हीके वर्मको बताया जा रहा तो घटमे घटका

अस्तिने स'थ एव शब्दके योजित रहनेपर भी उसके अयोगव्यवच्छेदरूप अर्थका वर्णन—

❀

स्यादस्ति एव घट आदिक वाक्योमे अयोगव्यवच्छेदबोधकताकी वात् घटा लीजिए । घटत्वका अधिकरण है घट, घटके समानाधिकरणमे अत्यन्ताभावका प्रतियोगीपन जो एवकारका अर्थ है वह असु घातुके अस्तित्वरूप अर्थमे याने अस्तित्वमे अन्वित है सो वहा घटत्वका समानाधिकरण रूप अत्यन्ताभावका प्रतियोगी अस्तित्ववान घट है यह परिचय हुआ । याने अत्यन्ताभावका व्यवच्छेद भी अर्थ लिया जाय तो उससे भी अयोगव्यवच्छेदका अर्थ होता है । है ही अर्थात् घटमे स्वरूपके अभावका अभाव है इससे भी सिद्ध हुआ कि प्रथम भगमे स्वरूपका अस्तित्व बताया गया है । घटत्वका समानाधिकरणरूप जो अत्यन्ताभाव है । जिस किसीका भी, अघटका अत्यन्ताभाव है तो अघटका ही तो अत्यन्ताभाव है, किन्तु अस्तित्वका तो अत्यन्ताभाव न रहा । तो अत्यन्ताभावका व्यवच्छेद भी घटित हो जाता है और निष्कर्षरूप मे अयोगव्यवच्छेद अर्थ होता है । घट अपने स्वरूपसे है परस्वरूपसे अत्यन्ताभाव है । तो इस प्रकार चाहे क्रियासगत एवकी पद्धतिसे लगावो चाहे विशेषण सगत एवकार की पद्धतिसे लगाओ, अर्थ यह होगा कि वह अहने स्वरूपसे है और परस्वरूपसे नहीं है । परस्वरूपका व्यवच्छेद कर देने वाला यह प्रथम भग है ।

एवकारका अन्यनिवृत्तरूप उद्देश्य—

❀

यहाँ शकाकार कहता है कि क्रियासगत एवकारका अर्थ प्रयोग व्यवच्छेद रूप जो बताया गया है अर्थात् यह बताया गया है कि घटमे जो कि घटत्वका अधिकरण है उसमे ही अत्यन्ताभाव है सो उस अत्यन्ताभावका व्यवच्छेदका सूचक एवकारका अर्थ अयोगव्यवच्छेद लगाया है सो इसमे अस्तित्वका अत्यन्ताभाव भी तो बन सकता है, क्योंकि अस्तित्वके अत्यन्ताभावरूप नास्तित्वका घटमे सत्त्व है । जैसे कि घटमे अस्तित्व है इसी प्रकार घटमे नास्तित्व भी है और ऐसे अभावका अस्तित्व अप्रतियोगी रहे इसमे बाधा आ जाती है । तो यो जैसे कि उस वाक्यका अर्थ लगाया है क्रियासगत एवकारका भी जो अयोगव्यवच्छेदरूप अर्थ लगाया है सो उससे तो नास्तित्वका घटमे निषेध प्राप्त होता है । इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि देखिये—यहा एवकारका जो अर्थ है वह प्रतियोगीके व्यधिकरणके अभावका अप्रतियोगी होना माना गया है । अर्थात् जैसे अधिकरणमे प्रतियोगी है उसीमे उसका अभाव भी हो ऐसा नहीं, किन्तु प्रतियोगीके अधिकरणमे न रहने वाला जो अभाव है उस अभावका अप्रतियोगी है याने घटमे पटका अभाव ही सिद्ध हो सकेगा । घटमे घटका नास्तित्व सिद्ध न होगा । क्योंकि उस हीके धर्मको बताया जा रहा तो घटमे घटका

नास्तित्व कैसे कहा जा सकता है ? जैसे कि प्रयोग किया गया कि 'अथ सफेद ही होता है' तो इसमें शब्दत्वका समानाधिकरण है शब्द । शरामे पाण्डुत्वके होनेसे अब उस एवकारका अर्थ अयोग्यवच्छेदरूप बना । ऐंमे ही स्यादग्रस्तिएव घटमे एवकार का अर्थ घटके अस्तित्वका समर्थन करता ही है । इसमें यह शका नहीं कर सकते कि घटके अत्यन्ताभावको ही सिद्ध करदे एवकार । स्यादग्रस्तिएव घट ऐसा कहनेसे सीधा यह अर्थ होता है कि स्वरूपसे घट है ही । अब इस 'ही' को घटके साथ लगा दिया जाय स्वरूपसे घट ही है, अथवा उस एवका अर्थ स्यात्के साथ लगा दिया जाय, घट स्वरूपसे ही है अथवा उस एवको क्रियामे लगा दिया जाय घट स्वरूपसे है ही । सबका मतलब यही निकलता है कि घट अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे है परके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे नहीं है । तो जैसे शब्द सफेद ही है । यहाँपर अन्यका प्रवेश नहीं हुआ । इसी प्रकार घट है ही , इस अस्तित्वके प्रसंगसे अन्यका नास्तित्व सिद्ध होता है तो वह तो युक्त है मगर सर्व प्रकारका अस्तित्व या नास्तित्व आये यह बात इष्ट नहीं है । घट अपने स्वरूपमे ही है, पर स्वरूपमे नही है, इसमें जो स्यात् शब्द लगा है उस स्यात् शब्दके आधीन एवकारका अर्थ है । उससे भी यह सिद्ध है कि घट अपने स्वरूपसे ही है ।

स्यात् शब्दकी अनेकान्त अर्थमे वृत्ति—



इन भङ्गोंमें जो स्यात् शब्द लगाया गया है वह अनेकान्त विधि विचार आदि अनेक अर्थोंमें सम्भव है । लेकिन वक्ताकी विशेष इच्छा होनेसे स्यात् शब्दका अर्थ अनेकान्त अर्थमें ही लगता है । अनेकान्त शब्दका अर्थ क्या है ? अनेक अन्तरूप । अथ मायने धर्मके हैं । अनेक धर्मरूप । तो अनेकान्तमें जो अन्त शब्द है उसका घटादिक शब्दमें अभेद सम्बन्धसे अन्वय होता है । तो अनेक धर्मात्मक घट यो कहो या अनेक धर्मस्वरूप अस्तित्ववान घट यह कहो, प्रथम भङ्ग का अर्थ होता है । स्यात् शब्द लगते ही यह ध्वनित हो जाता है कि जिस धर्मसे अन्वित इस समय कहा जा रहा है उस धर्मके अतिरिक्त अन्य धर्मस्वरूप भी यह है । स्यात् शब्दमें ही जब अनेक धर्मस्वरूप घट ऐसा बोध हो गया तब अस्तित्वादिकका कहना व्यर्थ है, ऐसी शङ्का नहीं कर सकते । कोई यह सोचे कि एक स्यात् शब्दमें ही ऐसी सामर्थ्य है कि वह अनेक धर्म स्वरूप घटका बोध करादे तब स्यात् शब्दका ही प्रयोग करके रह जाय, अस्तित्व आदिकका कथन करना व्यर्थ है, सो ऐसा नहीं कहा जा सकता । क्योंकि स्यात् शब्दसे तो सामान्यरूपसे ही अनेकान्तपनेका बोध हुआ । जहाँ स्यात् शब्द लगा दिया वहाँ यह धर्म तो ध्वनित हो गया कि अनेक धर्मस्वरूप है मगर कैसे कैसे धर्मस्वरूप है उसकी दिशाका बोध नहीं हो पाया । तो स्यात् शब्द खोलकर अनेकान्तका सामान्यसे ज्ञान हो गया तो भी विशेषरूपसे ज्ञान करानेके लिए अस्तित्व आदि शब्दोंका प्रयोग करना

सर्वथा नही बनता अस्ति ।-उसकी निवृत्ति एक स्यात् शब्दसे है और एव शब्द अवधारणके लिए है, कि इस अपेक्षासे ऐसा ही है ।

स्यात् शब्दकी स्याद्वाद् व्यापमे आवश्यकता—

❀

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि देखिये । सब स्थानोंमें एका शब्दके प्रयोग बिना भी जैसे अवधारणारूप अर्थका बोध हो जाता है उसको बोध कराने वाले एव शब्दका बोध शब्दकी शक्तिमें हो जाता है । मतलब यह है कि जैसे एवमे निश्चय करनेके लिए अन्य एवकी जरूरत नहीं रहती है और शब्दकी शक्तिमें ही अवधारणारूप अर्थ निकल आता है ऐसे ही यदि इस वाक्यमें स्यात् शब्दका प्रयोग न किया जाय तो भी वस्तु अनेकान्तरूप है ऐसे अर्थका ज्ञान करानेकी शक्ति होनेसे अनेकान्तरूप अर्थका बोध स्वयं हो जायगा । याने इस तरहके पूरे सजे हुए वाक्योंमें प्रयोग न किया जाय अथवा एक किसी भी शब्दका सकेत करके कहा जाय तो सर्व अनेकान्तरूप अर्थका बोध हो ही जायगा । इसलिए यह शब्द आवश्यक उपयुक्त नहीं है । इसके समाधानमें कहते हैं कि यद्यपि किसी हद तक ऐसा भी कुछ कहना ठीक हो सकता है किन्तु उचे ज्ञानी पुरुषोंके प्रति कि वे किसी भी एक शब्दको सुनकर सब अर्थोंका बोध कर लें यो तो श्रुतज्ञानमें बड़े बड़े ऋद्धिधारी योगी ऐसे होते हैं कि किसी भी प्रकार का कोई भी शब्द सुनकर पूर्वापर सभी प्रसङ्गोंका ज्ञान कर लेते हैं, लेकिन स्याद्वाद् व्यापमे शिष्यों की प्रवीणता न हो तो केवल वस्तुके सामर्थ्य मात्रसे अनेकान्तरूप अर्थका ज्ञान न होगा । यो तो कोई पुरुष शब्द जरा भी न बोले, अर्थ ही निहाये तो पदार्थको देखते ही अनेकान्तरूपका बोध कर लेंगे पर जहाँ समझानेकी बात है और स्याद्वाद् व्यापसे समझाया जानेका प्रकरण है वहाँ तो पूरी सजावट पूर्वापर उपयोगी शब्दके सयोगनमें ही बोला जायगा । उन अकुशल शिष्योंको अनेकान्तरूप अर्थका बोध करानेके लिये वाक्यमें स्यात् शब्दका कहना अत्यावश्यक है । और शिष्योंकी यदि स्याद्वाद्मे कुशलता पूर्णतया है तो स्यात् शब्दका प्रयोग करना इष्ट ही है । जब प्रमाणादिकसे समस्त वस्तु अनेकान्तरूप सिद्ध हो जाती है तब स्याद्वाद्मे जो प्रवीण हो गए हैं ऐसे मनुष्यों को अस्ति घट ऐसा प्रयोग किया जाय तो वे भी इतने मात्रसे यह बोध कर लेंगे कि कथञ्चित् घट है, क्योंकि उन्हें पता है । जिन्हें वस्तुस्वरूपका पूरा परिचय है वे तो वस्तुबोधक वचनोंमें कोई भी वचन सुन लें तो समग्र वस्तुका ज्ञान कर लेंगे, किन्तु जो स्याद्वाद्मे कुशल नहीं हैं ऐसे पुरुषोंको तो पूरे शब्दोंका प्रयोग करनेसे ही समझाया जा सकेगा । अतएव स्याद् अस्ति एव घट-इतने शब्दोंका प्रथम भङ्गमें प्रयोग करना आवश्यक है । अन्य तर्कोंमें भी ऐसा कहा है कि यदि स्यात् शब्द न भी बोला जाय तो भी अनेकान्तरूपके मर्मको जानने वाला पुरुष अर्थसे ही, सामर्थ्यसे ही अनेकान्तरूप अर्थ जान लेते हैं । जैसे एव शब्द अयोग आदिकके निराकरणके लिए कहा गया है,

अन्यकी निवृत्ति करनेके लिए एव शब्दका प्रयोग है, लेकिन कुशलजन एव शब्दके बिना भी अवधारण कर लेते हैं । तो एक साधारण पद्धतिमें प्रयोग इस प्रकारका ही किया जाना चाहिये कि कुशल अकुशल सभी पुरुषोंके लिए उपयोगी हो ।

स्यात् शब्दक प्रयोगकी व्यर्थताकी शङ्का—

❧

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि देखिये ! जो घट आदिक पदार्थ हैं वे सब अपने आधीन द्रव्य, क्षेत्र, काल भावके ही हैं, न कि अन्य पदार्थके आधीन द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे हैं । क्योंकि अन्य द्रव्य, क्षेत्र काल आदिकका तो प्रसंग ही नहीं इसलिए अन्यका अभाव तो स्वयं सिद्ध है । तब इस स्थितिमें स्यात् शब्दका प्रयोग करना व्यर्थ है । इस शकाका अभिप्राय यह है कि जैसे यहाँ कहा गया अस्तिघट तो इतना ही सुनने मात्रमें यह समझ आ गया कि घट, घटमें रहने वाले द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे है । यह घटा अपने ही द्रव्यसे है । जो उसमें मौजूद है, जिसमें वजन है । जिसमें रूपादिक हैं उस अपने स्वरूपसे है घटा, अपने प्रदेशसे है, अपने परिणामनसे है, अपनी भावशक्तिसे है । तो अस्ति घट इतना कहने मात्रसे ही बोध हो गया कि घट अपने स्वरूपसे है । वम यही जानना था । अब घट पट आदिकके रूपमें नहीं है । ऐसा कहनेका प्रसंग ही क्या ? जो बात वहाँ पायी गयी उसको समझ लिया अथवा उसे समझते ही वह अपने आप सिद्ध हो गया कि घटा कपडा आदिकके द्रव्य, क्षेत्र, काल भावसे नहीं है । तो अस्तिघट इतना कहने मात्रसे समस्त अनेकान्तका बोध हो जाता है । फिर स्यात् शब्द कहनेकी आवश्यकता ही क्या है ? अथवा शकाका दूसरा पक्ष है कि जितने द्योतक शब्द होते हैं वे किसी शब्दसे प्रतिपादित अर्थके सम्बन्धमें ही कुछ कहते हैं । तो यहाँ स्यात् शब्द जब द्योतक है तो वह चीज बताओ जो चीज कह चुके हो और फिर उसके सम्बन्धमें कुछ समर्थन सा किया जा रहा हो । तो यहाँ यह बताना होगा कि यह स्यात् शब्द किम शब्दसे प्रतिपादित अर्थको प्रकाशित करता है ?

स्यात् शब्दकी अव्यर्थताका व स्यात् शब्दसे द्योतित अर्थका वर्णन—

❧

उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि अस्ति एवं घट अपने द्रव्य क्षेत्र आदिक की विवक्षासे घट है ही आदिक वाक्यसे द्रव्यत्व-अर्थके आश्रयसे अभेद-वृत्तिसे और पर्याय अथके आश्रयसे अभेदके उपचारसे जो अनेकान्त स्वरूप अर्थ प्रतिपादित हुआ है वही स्यात् शब्दमें प्रकाशित हुआ है । प्रथम भङ्गमें अभेद उपचारसे कथन किया गया है । द्रव्यरूपसे घटकी सब दिशाओंमें अभेद दृष्टि है । पर्यायों यद्यपि परस्परमें अनेक घटोंमें भेद हैं लेकिन घटत्वकी अपेक्षासे एकत्व है, अतएव सर्वप्रकारके घटोंमें अभेदका

उपचार है। तो अस्तित्व घट यह है प्रधान शब्द। जो अपने धर्मों निम्नगुण करता है, इस वाक्यसे ही अनन्तान्त धर्म वसित हो जाता है। उसी धर्मोंको स्यात् शब्दसे प्रकाशित किया है। तू कि स्यात् शब्द निपात है धर्मार्थ यह प्रमाण धर्म धारणा ही होता है जिसके कारण स्यात् निपात शब्द मुख्य विशेषता पर देता है। मगसादेश धर्मार्थ प्रमाणरूप सप्तभङ्गी अनेक दृष्टिगत प्रतिपादन धर्मोंको अभेदरूप दृष्टि धर्मोंके बताता है और पर्यायरूप धर्मोंके अभेदका उपचार करता है, यद्यपि धर्म ही मगसमें पदार्थमें प्रमाण प्राप्त घटमें मगस धर्मधर्मार्थ मगस धर्म धर्म धर्म है उनका प्रतिपादन हो रहा है, इसीलिए सकलादेश प्रमाणरूप है। तो जो अभेदकी प्रधानतामें मगस धर्मोंके उसे कहते हैं मगसादेश। यही कारण है प्रमाण मगसभङ्गी। और जो भेदकी प्रधानतासे वर्णन करे वह कहलाता है विगसादेश। यह है मगस मगसभङ्गी नयसप्त सप्तभङ्गी कमसे भेदकी प्रधानताका प्रतिपादन करना है धर्मोंके भेदके उपचारका प्रतिपादन करता है। यो विकलादेश नयसप्त है। जहाँ कथनमें अभेदकी और नुहाव है वहाँ प्रमाणरूपता है। जहाँ भेदकी ओर दृष्टि है वहाँ नयसप्तता है।

नयसप्तभङ्गी व प्रमाणसप्तभङ्गीके प्रयोजनभूत क्रम व योगपद्यका स्वरूप—

ॐ

इस समय प्रमाण सप्तभङ्गी और नयसप्तभङ्गीके स्वरूपको समझनेके लिये अब यह जानना आवश्यक हो गया कि वह तत्त्व कौन है जिसका क्रमसे प्रतिपादन होनेसे नयसप्तभङ्गी होती है। और, जिसका क्रमसे अभेदका ज्ञान करनेपर प्रमाण सप्तभङ्गी बनता है ? इस विषयको समझनेके लिये पहिले यह ही जान लेना चाहिए कि क्रम मायने क्या है और योगपद्य मायने क्या है ? तो इनका लक्षण सुनो। जब अस्तित्व नास्तित्व आदिक धर्मोंके देशकाल आदिकके भेदने कथन करनेकी इच्छा होती है तब अस्तित्व आदिक रूप एक ही शब्दके नास्तित्व आदिक रूप अनेक धर्मोंके परिचय करानेमें शक्ति नहीं होती। तब नियत जो भाव है, पूर्णपर कहने योग्य जो तत्त्व है उसका अनुक्रमसे निरूपण होता है। उसका नाम क्रम है और जब अस्तित्व आदिक धर्मोंका काल आदिकमें अभेद किया जाता है तब किसी एक मङ्गलका अस्तित्व आदिक शब्दसे उपलक्षणसे अनेक धर्मोंका भी बोध हो जाता है इसलिए प्रमाणमें, सकलादेशमें नाना धर्म एक समयमें सम्भव है। इस ठगसे जो वस्तुका निरूपण है ? उसे योगपद्य कहते हैं।

कालके द्वारा नाना गुणोंकी अभेदवृत्ति—

ॐ

वे काल आदिक क्या हैं सो सुनो। जिसके अभेदका प्रतिपादन करनेमें प्रमाण सप्तभङ्गी होता है और जिसके भेदका प्रतिपादन करनेमें नयसप्तभङ्गी होता है। वे

उसमें अग्नेदका उपचार किया जाता है। यों द्रव्यार्थिकनयकी प्रधानतासे अग्नेद वृत्ति का अग्नेद उपचार है जिसके कारण उहा सकलादेशका स्वरूप बनता है जिसने कि प्रमाण सप्तभङ्गीकी निष्पत्ति होती है। द्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षामें माना गुणोमें भेद है उनका अग्नेदोपचार किया जा रहा है। इस तरह अग्नेदवृत्ति और अग्नेदोपचार के द्वारा किसी एक भयसे किसी एक शब्दमें कह गए जो समस्त धर्मोंका समुदाय है तन्मात्र वस्तु है, वस उस ही अनेकान्तस्वरूपका स्रोतक है स्यात् शब्द। यों इन भगोमें स्यात् शब्द कहनेकी सार्थकता है। यहाँ तक पदार्थ अनेकान्ततात्मक है और इन भगो से उस अनेकान्तक पदार्थकी ही प्रसिद्धि की गई है, यह वर्णन किया गया है।

स्यादस्येव घटः स्यान्नास्त्येव घट इति दो वाक्योके अथका विश्लेषण—

ॐ

अब वाक्यार्थका निरूपण करने हैं। इसमें वाक्य बोला गया है—स्यात् अस्ति एव घट, स्यात् नास्ति एव घट। इन दो भङ्गोके वाक्योके मन्त्रन्वयमें विचार कर रहे हैं कि वाक्यका अर्थ यह है कि घटमें जो कम्बुग्रीवाकार रूपसे जो घटपना है अर्थात् घटमें जो एक सामान्य आकार पाया जाता है उससे सहित जो अस्तित्व धर्म है उसका आधार हुआ घट, यह बात कही गई है पहले वाक्यमें अर्थात् घटपनसे सहित जो अस्तित्व धर्म है उसका आधार घट है, यह अर्थ हुआ। स्यान्नास्ति एव घट इस वाक्यसे पटत्व आदिक पररूपसे सहित नास्तित्वका आधार है घट, यह अर्थ कहा गया, घट है ऐसे वाक्यसे उस स्वरूपका भान हुआ, जिस प्रकारसे कम्बुग्रीव आकार वाले स्वरूपका भान हुआ। कम्बुग्रीव कहते हैं शङ्खके आकार जैसे गलासे सहित, याने शङ्खका जो एक द्वार है, छिद्र है, जहाँसे शङ्ख बजाया जाता है उस जगह शङ्खका जैसा गला आदिकका रूप है उस तरहका जहाँ आकार बनाया जाता है उसे कहते हैं कम्बुग्रीवाकार। घटमें चाहे छोटा बड़ा कैसा ही घट बनाया जाय वहाँ कम्बुग्रीवाकार घटना ही पड़ता है। तो यह आकार रूप धर्ममें महित जो अस्तित्व है ऐना यह घट है, यह बात पहिले वाक्यमें कही गई है। अब जैसे घटका अस्तित्व समझा गया ऐमे ही यह घट आदिक वस्तु नहीं है, यह भी तो समझा गया है। तो इस तरहसे अन्यका निषेध भी यहाँ भानमें आ रहा है। तब अन्य पदार्थके रूपादिकमें नास्तित्वका आश्रय भी घट है। घटमें अस्तित्व भी है नास्तित्व भी है। स्वरूपमें अस्तित्व है, पररूपसे नास्तित्व है। स्वरूपास्तित्वका भी आश्रयभूत है घट और पररूप नास्तित्वका भी आश्रयभूत है घट। तो ये दोनों बातें किसी भी कुशल पुरुषको भानमें आती हैं। घट आदिक समस्त वस्तु स्वरूपमें अपने रूपसे सत्त्व होना और अन्य रूपादिकसे असत्त्व होना, यह अवश्य भानना होगा। यदि ऐसा न माना जायगा तो वस्तुका स्वरूप ही न बनेगा। अपने स्वरूपसे सत्त्व नहीं है तो फिर बात ही क्या रही? पररूपसे असत्त्व नहीं है तो उसका सत्त्व न रहा। वस्तुका जो ग्रहण होता है वह वस्तुस्वरूपके ग्रहण में और पररूपके त्यागसे बनता है।

घटपटवाच्य स्वरूपमे अस्तित्व व पररूपसे नास्तित्व -

❀

अब वस्तुके अपने स्वरूपकी और पररूपकी बातका विस्तार करते हैं। स्वरूपसे अस्तित्वका होना, पररूपसे नास्तित्वका होना, इसके बिना वस्तुकी व्यवस्था ही नहीं बनती। तब यह जानना आवश्यक हो गया कि स्वरूप कहते किसे हैं ? और पररूप कहते किसे हैं ? तो अब सुनो। घट ऐसा बोलकर घट इस बुद्धिमे घटका प्रयोगसे भासमान और घटपटकी शक्तिसे जो कहा गया है उसमे जो घटत्व धर्म रह रहा है वह घटका स्वरूप है। घट सुनकर कहकर जो कुछ भी भामा है वह घटका स्वरूप है और उसके अतिरिक्त पटत्व आदिक ये घटके पररूप हैं। तो घट स्वरूपमे जैसे घटका सत्व है ऐसे ही पटत्वादिक रूपसे भी यदि सन्न माना जायगा तो घट पटरूप हो गया, वह स्वयं घट न रहा। क्योंकि जैसे उस घट तो घटस्वरूपसे माना ऐसे ही उस घटको पटस्वरूपसे भी मान लिया। तब घट न रहा और घटमे अन्य पट आदिक स्वरूपसे जैसे असत्त्व माना है, यदि स्वरूपसे ही असत्त्व मान लिया तो वहाँ कुछ न रहा। तो घट इस बुद्धिमे जो कुछ घटत्व धर्मसे सहित पदार्थ बुद्धिमे आया है वह तो है उसका स्वरूप और उसके अतिरिक्त पट आदिक समस्त पदार्थ हैं पररूप। तो ये स्वरूपसे सत हैं पररूपसे असत् हैं, यह बात सर्वत्र आवर्णक ही है। कोई कहे अथवा न कहे, पदार्थ तब ही अपना अस्तित्व रख पाता है जब कि वह अपने स्वरूपसे है और पररूपसे नहीं है। है ही ऐसे समस्त। वस्तु समुदायके प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे हैं, पररूपसे नहीं हैं तभी तो उनका सत्व है, यह अनादिसिद्ध समस्त पदार्थोंमे है।

नाम स्थापना द्रव्य भावमे विवक्षित स्वरूपसे अस्तित्व व अन्यरूपसे नास्तित्व—

❀

अब स्वरूपसे जो कुछ पहिले समझा गया घटके बारेमे उसीमे और सूक्ष्म बुद्धि करके स्वरूप पररूपका विभाग करते हैं कि देखिये। जितने पदार्थोंके सम्बन्धमें व्याख्यान होते हैं वे चार निक्षेपोंके द्वारा होते हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। तब घट भी ४ प्रकारसे समझा गया। नाम घट, स्थापनाघट, द्रव्यघट, भावघट। अब इनमेसे जिस घटकी विवक्षा है वह तो हुआ घटका स्वरूप और जिस घटकी विवक्षा नहीं है और भी अन्य चीजें वे सब हैं पररूप। तब यहाँ यह कहा जायगा कि विवक्षित घट रूपसे तो यह है और अविवक्षितरूपसे यह नहीं है। नामघट स्थापनाघट, द्रव्यघट और भावघट। इनमेसे जिस प्रकारके घटको कहनेकी इच्छा होगी है या जिस भी घटको कहनेका हम यत्न कर रहे हैं वह तो है स्वरूप और अन्य है पररूप। यदि विवक्षित रूपसे भी घट नहीं है तब तो असत्त्व हो जायगा, जिसको हम देखा रहे, मानमें आ रहे, विवक्षा हो रही उस रूपसे भी घट नहीं है तो क्या है ? कुछ भी नहीं। खरगोश

के सीगकी तरह असत्त्व हो जायगा और यदि अविवक्षितरूपसे घट मान लिया जाता है तब तो नाम, स्थापना, द्रव्य, भाव इनमें परस्पर कोई भेद न रहेगा । फिर दूसरी निक्षेप ही क्यों कहे गए ? चार निक्षेपोंमें चार प्रकारकी बुद्धि क्यों बन रही ? इससे सिद्ध है कि इन चार निक्षेपोंकी दृष्टिमें चार प्रकारके घट जाने जाते हैं उनमेंसे जो विवक्षित स्वरूप हो उसकी अपेक्षासे घट है और जो अविवक्षित स्वरूप है उसकी अपेक्षासे घट नहीं है । उनका तात्पर्य यह है कि घटके गुण आदिककी अपेक्षा निरखा कर केवल एक लोकव्यवहारके लिए जो एक नाम बना दिया है उसका नाम है नाम घट । जैसे नाममायका घट । उसके बारेमें हम और कुछ भी नहीं जानना चाहते, किन्तु एक नाम भर आ गया है—वह हो गया नामघट । अब जो घट जाना जा रहा है, जिसमें हम स्थापना कर रहे हैं, बुद्धिका सकल्प कर रहे हैं समझ रहे हैं कि यह है घट इस प्रकारकी दृष्टिसे जो कुछ घटका भान होता है वह कहलाता है स्थापनाघट । द्रव्यघट जो घट बना था जो घट बनेगा ऐसी पर्यायोमें भी उस घट गण्डका प्रयोग होता है उसमें जो समझा गया है वह है द्रव्यघट, और घट पर्यायमें जो वर्तमान है उस पिण्ड दशामें जो घट पाया जा रहा है वह है भावघट । इन चार प्रकारके घटोंमेंसे जो घट विवक्षित है उस स्वरूपसे घट है और जो अविवक्षित है उस स्वरूपसे घट नहीं है । इसी बातको भङ्गोद्वारा समझाया गया और तर्क द्वारा बताया गया कि विवक्षित स्वरूपसे भी घट न हो तब शून्य हो जायगा, कुछ भी न रहा तथा अविवक्षितरूपसे भी यदि घट हो जाय, अविवक्षितका नास्तित्व न हो तब तो इन चार प्रकारोंमें कोई परस्पर भेद भी न रहेगा ।

परिगृहीत घटनिष्ठ स्थौल्यादि धर्म स्वरूपसे घटका अस्तित्व व इतरघटादि धर्मरूप पररूपसे नास्तित्व—

ॐ

अब उससे भी और सूक्ष्म बातमें चलिए । स्वरूप और पररूपका प्रतिपादन घटत्वसे सहित घट देखे गए थे, अब उनमेंसे भी जिस प्रकारका घट ग्रहणमें आ रहा उसमें रहने वाला जो मोटापन, रगादिक है ये धर्म स्वरूप हुए और उस मोटाई आदिक धर्मसे भिन्न धर्म वाले अन्य घटादिक व्यक्ति अन्य घट उनमें पाये जाने वाले जो कुछ आकार प्रकार आदिक हैं वे हैं पररूप । तब यहाँ अस्ति नास्तिकी बात, घटितकी कि उस स्वरूपसे जो है वह तो है प्रथमभङ्ग और पररूपसे नहीं है यह है द्वितीयभङ्ग । जैसे घट, इतना ग्रहणमें आये हुए आकारका, जितना मोटाईका वस उस धर्ममहित घट है और उसके अतिरिक्त अन्य मोटाई आदिककी अपेक्षासे नहीं है । यदि स्वरूपसे भी घट न रहे तो तो असत्त्व हो जायगा । और यदि पररूपसे भी वह घट बन गया । अन्य घट की अपेक्षासे भी यह घट बन गया तो सारे घट एक हो जायेंगे, फिर व्यवहार का लोप हो जायगा । बड़े बड़े घट भी होते हैं—जैसे मटका । छोटे घट होते हैं और

वर्तमान क्षणवर्ति घट पर्यायस्वरूपमे अस्तित्व व अतीतान्तगत घट पर्याय पररूपसे नास्तित्व—

❀

अब उस हीमे और सूक्ष्मतासे निरीक्षण कर । घटमे प्रतिक्षण सजातीय परिणमन हो रहा है यह तो सिद्धान्तकी वान है । सभी पदार्थोंमे सर्वत्र परिणमन होता रहता है । जैसे कोई घड़ा १० दिन तक वैसाका ही वैसा है । १० दिनकी क्या बात, ५ मिनट भी ज्योका त्यो समझमे आ रहा है । लेकिन परिणमन निरन्तर हो रहा है । वहा एक समान परिणमन होते रहनेसे यह विदित नहीं हो पाता कि यह परिणमन रहा है । जब घट फूट जाय, या विल्कुल रूप बदल जाय तब पहिचान होती है कि लो अब यह घटभी दिशा बदल गई । लेकिन बदलता है प्रति समय । तो घट आदिक पदार्थोंमे प्रति समय सजातीय परिणाम होता रहता है । तो ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षामे वर्तमान क्षणमे रहने वाली जो घट पर्याय है वह तो है घटकी स्वरूप और अतीतकालमे अनागत कालमे जो घट पर्याय है वह है पर्यायरूप । जैसे यही एक घड़ा महीने भर तक रहेगा । लेकिन जिस समयमे जिस पर्यायरूपसे घटकी देखा जा रहा है वस उसी क्षणकी घट पर्यायरूपसे वह घट है और पूर्वोत्तर अन्य क्षणोंमे घट पर्याय रूपसे भी घट नहीं है । अब यहा तर्कौर इसे कमकर देखें कि यदि उस समय के रहने वाले स्वभावसे जिसे कि सत माना है यदि अन्य क्षणोंमे रहने वाले घट भावसे भी उसका अस्तित्व हो जाय तो सब कुछ एक क्षणमे ही हो जाना चाहिए ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षासे वर्तमान एक क्षणमे जिसे निरखा जा रहा है और है, उस ही स्वरूपसे वह है । और पूर्वोत्तर क्षणोंमे रहने वाली उस सजातीय पर्याय रूपसे वह हो जाय तो सब कुछ एक क्षणमे ही रहने वाला हो जाय । इसी प्रकार यदि क्षण क्षणमे जैसा वह है और अन्य क्षणोंमे रहने वाले स्वभावसे नहीं है । यहा यदि यों कोई ठान ले कि अन्य क्षणोंमे रहने वाली पर्यायसे जैसे घटका नास्तित्व है इसी प्रकार उस क्षणमे रहने वाले घटभावकी अज्ञा भी नास्तित्व है । तब तो घटके आश्रयसे व्यवहार ही नहीं बन सकता । स्वरूपसे भी अब घट नहीं रहा तो घट कैसे किसको ? जैसे जो घट अभी उत्पन्न ही नहीं हुआ ऐसी साटीमे कौन घटका व्यवहार करता है ? अथवा घट नष्ट हो गया तो उन कपाल टुकड़ोंमे कौन घटका व्यवहार करता है ? तो जैसे नष्ट और अनुत्पन्न घटमे घटका व्यवहार नहीं होता इसी प्रकार पूर्वोत्तर पर्यायोंमे रहने वाले घटोंमे भी घटका व्यवहार नहीं होता । और अपने क्षणमे रहनेवाले घटकी अपेक्षासे भी यदि अस्तित्व माना जाय तो उसमे भी घटका व्यवहार न होगा ।

घटका पृथुक्छन्दोदराद्याकार स्वरूपसे अस्तित्व इतराकाररूप पररूपसे नास्तित्व—

❀

अथवा अब और उसमें सूक्ष्म दृष्ट करें तो उस ही क्षणवर्ती घट पर्यायमें और स्वरूप पररूपका भेद किया जा सकता है। घट है रूप, रस, गंध, स्पर्शका समुदायरूप अब उस समयमें घट समझने वालेने निरग्रा है वह प्रतिबुद्धमें उदररूप आकार अर्थात् बीचमें मोटा विशाल और ऊपर नीचे समुचित ऐसा आकार देखाता हुआ वह घट समझ रहा है। तो उस समयमें वह आकार स्वरूप है और अन्य आकार पररूप है। तो वहाँ उस प्रतिबुद्धोदर आकारसे तो घट है और अन्य आकारसे घट नहीं है। अब यह विचार करें कि प्रतिबुद्धोदर आदिक आकारके सत्त्वमें घट व्यवहारका सत्त्व है और वह आकार न हो तो घट व्यवहार नहीं होता, क्योंकि व्यवहार उस-उस प्रकार के आकारमें ही नियत हुआ करता है। अब यहाँ यदि प्रतिबुद्धोदर आकारसे भी घट अस्तित्व न माना जाय तो स्वरूपमें सत्त्व न माना जाय तो घटका प्रमत्त हो जायगा। यदि अन्य आकारसे भी अस्तित्व मान लिया जाय अर्थात् पररूपमें अस्तित्व मान लिया जाय तो उस प्रकारके आकारसे धून्व घट आदिकमें भी घट व्यवहारका प्रमत्त हो जायगा। यहाँ दृष्टि हो रही है एक प्रतिनियत आकार की और उसको ही दृष्टिमें रखकर घट जाना जा रहा है। तो घटका स्वरूप है यह प्रतिनियत आकार है, अन्य आकार पररूप हैं। तो इस आकारसे घट है अन्य आकारसे घट नहीं है। मानो कई प्रकारके घट रखे हैं—कुछ लम्बे, कुछ मोटे, कुछ कलसा जैसे कुछ मुराही जैसे। अब जिस आकारको निरखकर घट समझा जा रहा है, वस घटका स्वरूप भी आकार है और अन्य आकार उसका पररूप है। तब वहाँ यह लगाया जायगा कि वह घट अपने स्वरूपसे है और पररूपसे नहीं है।

रूप स्वरूपसे घटका अस्तित्व व रसादिपररूपसे नास्तित्व—

ॐ

अथवा और भी सूक्ष्म दृष्टिसे आगे चले तो देखिये। जिसको चक्षुसे घट दिखा तो रूप सहित ही तो घट दीखा। तो अब उसका इस घट व्यवहारमें स्वरूप बना रूप और रसादिक देने पररूप तो वहाँ वह घटा रूप मुखसे तो है और रसादिक मुखसे नहीं है। यद्यपि घट पिण्डमें रूप, रस, गंध स्पर्श ये चारो ही बातें हैं, एक बात तो कमी रहती भी नहीं। तबलेक पुद्गल पिण्डमें चारो ही बातें एक साथ होती हैं। लेकिन जब चक्षुसे देखा तो ग्रहणमें रूप ही आया। उस समय घटका स्वरूप रूप है और घट का पररूप रसादिक है। तो कैसे यह घटित होगा कि यह रूप स्वरूपसे तो है, क्योंकि चक्षुइन्द्रिय द्वारा ग्राह्य हो रहा है और पररूपसे नहीं है। यदि घट पररूपसे हो जाय अर्थात् चक्षुइन्द्रियके द्वारा जो देखा गया है घट वह घट यदि रसरूपसे भी अंगीकार कर लिया जाय तब फिर रसना आदिक इन्द्रियकी कल्पना करना व्यर्थ है। आँखोंसे निरखा और उस घटमें मान लिया रसादिकसे तन्मय तो फिर अन्य इन्द्रियकी क्या आवश्यकता रही? चक्षुसे ही सब कुछ समझ लिया रूपवान घट, रसवान घट आदि

नहीं है। यदि घट जैसे स्वद्रव्यरूपसे है इसी तरह परद्रव्यरूपसे भी हो जाय तो घट मिट्टीमय न रहेगा किन्तु स्वर्णादिक रूप हो जायगा, किन्तु ऐसा नहीं है। यह घट मिट्टीका ही है। स्वर्णादिकमें नहीं है, यह तो नियम देना जा रहा है और जब जैसे घट स्व द्रव्यसे है ऐसे ही पर द्रव्य रूप मान लिया जाय तो यह नियम नहीं रह सकता। जब यह नियम न रहेगा तो द्रव्यका प्रतिनियम भी विरुद्ध पट जायगा। द्रव्यमें प्रतिनियमके विरुद्धकी बात सुनकर शकाकार कहता है कि देखिये सयोग विभागादिक गुण अनेक द्रव्योंके आश्रय रह रहे हैं फिर भी इनमें द्रव्यके नियमका विरोध नहीं आता। जैसे सयोग कहते हैं अनेक द्रव्योंके आश्रय नहीं, जिनपर जो सयोग इन इन द्रव्योंका है अन्यका नहीं। यह नियम बराबर देना जा रहा है। अथवा विभाग पृथक् हो जाना इसका भी आश्रय अनेक द्रव्य हैं। गुण क्या पृथक् हुआ ? यों आधार अनेक द्रव्य हुए तिस पर भी यह द्रव्य इसमें भलग किया गया। ऐसा नियम देना ही जा रहा है। तो यह कहना कि अनेक द्रव्यरूपसे अगर सत् हो जाय तो द्रव्यका प्रतिनियम न रहेगा। यह बात नहीं कह सकते। सयोग विभाग आदिकमें अनेक द्रव्योंका आश्रय होनेपर भी द्रव्यका प्रतिनियम विरोध नहीं देखा जा रहा है। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना युक्त नहीं है। कारण यह है कि सयोग विभाग आदिक ये अनेक द्रव्यके गुण हैं। याने एक गुण है और अनेक द्रव्योंके आश्रय है ऐसा नहीं है, किन्तु जिनने द्रव्य हैं उतने ही सयोग विभाग आदिक गुण हैं। तो उन प्रत्येक गुणोंका अपने-अपने आधारभूत द्रव्य ही स्वद्रव्य है। इस कारण अनेक द्रव्य उनका आधार होनेसे अनेक स्वद्रव्य रूपसे उनकी सत्ता युक्त है और अपना जहा आश्रय नहीं है ऐसा द्रव्यान्तर अथवा सयोग विभाग आदिकके लिये हम द्रव्य कहलाते हैं। यदि अपने अनाश्रय वाले द्रव्यात्मकरूपसे भी सयोग आदिक की सत्ता बन जाय तो वहाँ भी अपने आश्रयभूत द्रव्यका प्रतिनियम न रहेगा। तो यो सयोग विभाग आदिक भी जिन-जिन द्रव्योंके आश्रय हैं वे वे द्रव्य उन सयोग विभाग आदिकके स्वद्रव्य कहलाते हैं। तो देखिये वहाँ भी तो यह द्रव्यका प्रतिनियम पता हुआ है कि यह सयोग विभाग इस द्रव्यका है। इस सयोग विभागका स्वद्रव्य यह है। हैं वे अनेक द्रव्य, पर वहाँ भी नियम है और जिसमें सयोग विभाग नहीं है और सयोग विभागके आश्रयभूत है ऐसा कहलाता है परद्रव्य। तो परद्रव्यात्मक तो तरहसे स्वद्रव्यात्मक रूपसे भी घटका असत्त्व हो जाय तो समस्त द्रव्योंकी अनाश्रयता होगी, फिर उसका कभी भी आश्रय ही न रह सकेगा। तात्पर्य यह है कि घटका स्वद्रव्य भूतिका है और परद्रव्य स्वर्णादिक है। यदि घट स्वद्रव्य रूपसे जैसा है उस प्रकार यह पर द्रव्यरूपसे भी हो जाय तो वहाँ द्रव्यमें नियम न रहेगा कि यह घटा मिट्टीका है और यदि जैसे परद्रव्यरूपसे घटका असत्त्व है यो ही स्वद्रव्यरूपसे घटका असत्त्व हो जाय तो वहाँ घटका असत्त्व हो जायगा। कोई आधार न रहा तो

घटवस्तु ही न रही, फिर सप्तमङ्गी क्या लगायी जायगी ? अथवा व्यवहार भी कैसे चलेगा ? इस प्रकार स्वद्रव्यकी अपेक्षा घटका स्वरूप और पररूप कहा ।

घटका स्वक्षेत्रकी अपेक्षासे अस्तित्व व परक्षेत्रापेक्षया नास्तित्व—

❀

अब क्षेत्रकी अपेक्षासे घटका स्वरूप और पररूप क्या है यह बतलाते हैं ? जिस स्थानमें घट है वह जमीन अथवा भीट आदिक घटका स्वक्षेत्र है और अन्य घट आदिक जहाँ कि घट नहीं है वह घटका परक्षेत्र है । अब यहाँ यह घटित कीजिए कि घट अपने क्षेत्रमें है पर क्षेत्रमें नहीं है । घटकी जैसे स्वक्षेत्रमें सत्ता है ऐसे ही यदि परक्षेत्रमें भी मान लिया जाय तो यह घट अमुक जगह है । अमुक जगह नहीं है, यह विभाग न बन सकेगा, क्योंकि अब तो घटका सत्त्व अपने क्षेत्रमें और अन्य क्षेत्रमें दोनों जगह मान लिया गया तो घट कहा है, कहा नहीं है, यह विभाग न हो सकेगा । और इसी तरह जैसे कि पर क्षेत्रमें घटका असत्त्व है भीट आदिक पर घट नहीं है, ऐसे ही जहाँ घट है उस क्षेत्रमें भी असत्त्व मानें तो घट निराधार हो गया । फिर घटकी कोई सत्ता ही न रही । यह बात कही गई है पर क्षेत्रके स्वरूप और पररूपको लगाकर । यदि स्वक्षेत्रमें ही स्वरूप पररूप लगाकर घटित किया जाय तो घट जिस देशमें है वह है 'घट'का स्वक्षेत्र और उनके अतिरिक्त अन्य देश परक्षेत्र है । तो इस स्वक्षेत्रकी अपेक्षासे भी यह घटित किया जा सकता है कि घट स्वक्षेत्रसे है, परक्षेत्रसे नहीं है । यों घटके उदाहरणसे क्षेत्रकी अपेक्षासे स्वरूप पररूप बताये गए हैं ।

घटका स्वकालकी अपेक्षासे अस्तित्व व परकालकी अपेक्षासे नास्तित्व—

❀

अब कालकी दृष्टिमें घटका स्वरूप और पररूप अथवा स्वकाल और परकाल का निरीक्षण करो । घटका स्वकाल है वर्तमान काल । जिस कालमें घट है वह है घटका स्वकाल । और, भूत, भविष्य की स्थितिया परकाल हैं । तो उनमेंमें स्वकाल में तो घट है और परकालमें घट नहीं है । यदि स्वकालकी तरह परकालमें भी घट का मत्त्व माना जाय तो इस कालमें यह घट है इस प्रकारका नियम तो रहेगा नहीं । तब घट नित्य कहलायेगा । घट कितने समय तक रहेगा, बादमें फूट गया पहिने पता न पा, ये सब बातें विरुद्ध पड़ जायेंगी । क्योंकि घटका सत्त्व स्वर्णरूप तरह परकालसे भी मान लिया गया, किन्तु ऐसा है नहीं, इसमें मानना होगा कि घट स्वकालमें है, पर कालमें नहीं है । इसी प्रकार जैसे कि परकालमें घटका असत्त्व है यों ही स्वकालमें भी घटका असत्त्व मान लिया जाय तो जब अपने कालमें भी घट न रहा तो घट कुछ रहा ही नहीं । फिर घट अवस्तु हो गया क्योंकि कालसे सम्ब-

घट होनेका ही नाम वस्तुपना है । अपने कालसे रहे तब तो वस्तुका वस्तुन है । वह न स्वकालमे रहा न परकालमे । तो जब कालमे रहा ही नहीं तो वस्तुन इसकी कोई स्थिति नहीं, कोई परिणामन नहीं । तब वस्तुपना ही क्या हो सकता है ? इस तरह घट अपने कालसे है, परकालसे नहीं है । यो कालमे भी स्वरूपास्तित्व और परम्पनास्तित्वका वर्णन किया ।

भावापेक्षया घटका घटत्व स्वरूपसे अस्तित्व व पटत्वादिरूपमे नास्तित्व-

ॐ

अब भावकी अपेक्षासे स्वरूप पररूप देखिये ! घटका भाव है घटत्व और पर भाव है अघटत्व, पटत्व आदिक । तो घट घटत्वरूपसे है, पटत्वरूपसे नहीं है यो भाव की अपेक्षासे घटमे स्वरूप, पररूप होते हैं । यदि घट जैसे घटत्वरूपमे है वैन ही पटत्व रूपसे भी हो जाय तो वहाँ भाववानका प्रतिनियम नहीं हो सकता कि यह घटत्व धर्म से अवच्छिन्न पदार्थ है । यह घट है और उस स्थितिमे घटका व्यवहार और उपयोग भी न हो सकेगा । जैसे घट पटत्व आदिक रूपमे नहीं है ऐसे ही घटत्वरूपमे भी न रहे तब घट अवस्तु हो जायगा । इस कारणसे भावकी अपेक्षा भी स्वरूपास्तित्व और पर रूप नास्तित्व मानना होगा । इस तरह द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे और एक-दम निर्णय व्यवहारमे लेनेकी दृष्टिमे इसका कथन किया जाय तो यो कहना चाहिए कि घट मिट्टी द्रव्यसे है, स्वर्णादिक द्रव्यरूपसे नहीं है । घट अपने क्षेत्रमे है परक्षेत्रमे नहीं है । घट अपने कालसे है, परकालसे नहीं है और अपने धर्मरूपसे है, परके धर्मरूपसे नहीं है । इस प्रकार घटका अस्तित्व स्वरूपसे रहा, पररूपसे न रहा ।

घटत्वेनास्ति व पटत्वादेना नास्ति इन दो वाक्योका बोधप्रकार -

ॐ

अब वहाँपर इन वाक्योका अर्थ समझना है तो उसका रीतिपूर्वक वर्णन करते हैं । घट घटत्वसे है, इस वाक्यका अर्थ यह है कि घट घटरूपसे है । यहाँपर घटत्वेन ऐसा तृतीय विभक्तिमे वना दिया है उसका अर्थ है अवच्छिन्नत्व, सहितपन । घट घटत्व रूपसे है इसका अर्थ हुआ घट घटत्व धर्मसे सहित है । घट तो एक प्रकृत बात है, जिसके विषयमे निर्णय किया जा रहा है और अस्ति शब्द अस धातुसे बना है । अस धातुका अर्थ है सत्त्वमें होना, उसमे तित् प्रत्यय लगाया गया जिससे कि उसका प्रसिद्धि अर्थ हुआ आश्रय रहना । तब घट घटत्वेन अस्ति, इस वाक्यका स्पष्ट बोध यह हुआ कि घटत्वका अवच्छिन्न जो अस्तित्व है, उसके आश्रयभूत घट है याने घटत्व धर्म से सहित है अस्तित्व । उस अस्तित्वका आधार घट है । जहा घटके धर्म पाये जा रहे हैं ऐसा यह घट है । यह घट घटत्वेन अस्ति, इस प्रथम वाक्यका अर्थ है । यहा पटत्वेन नास्ति इसका अर्थ भी एक आधार रूपसे बनेगा, क्योंकि अभाव भी अधिकारणा-

त्मक रूपसे होना है, अभाव तुच्छाभाव नहीं माना गया है, किन्तु अभाव भी किसी एकका अभाव वाला होता है। जैसे पटका अभाव घट और घटका सद्भाव घट। तो अभावका अविकरणात्मक रूप होनेसे पटत्वसे सहित अभाव भी घटस्वरूप रहा। याने पटत्व धर्मका अवच्छिन्न जो अभाव है मायने पटपना न होना, इसका आश्रय भी क्या रहा ? घट। घटमे पटके धर्म नहीं हैं। तो यो घट पटत्वेन नास्ति, इस वाक्यका अर्थ हुआ कि पटत्वका अवच्छिन्न अभावका आश्रय है घट। इस दूसरे वाक्यमे जो नप सभास लगाया गया है नास्तित्व, उसका अर्थ है अभाव। तो यो अर्थ लगाना कि अघटत्व अर्थात् पटत्व आदिक धर्मोंका अवच्छिन्न अभाव घट है। इससे भी बात सत्य हुई कि घटमे घटत्व आदिकका अभाव स्वरूप है। अभाव अविकरणात्मक माना गया है। तो यो घट घटत्वेन अस्ति इसका अर्थ क्या घटत्व धर्मसे सहित अस्तित्वका आश्रय घट है। घट घटत्वेन नास्ति। इसका अर्थ हुआ कि पटत्व धर्मसे सहित अभावका आश्रय घट है। उक्त दो वाक्योंके बोध प्रकारकी तरह घट मृत्तिका द्रव्यरूपसे है इत्यादि वाक्योंका भी तत्तद्धर्मविच्छिन्नरूपसे अर्थ समझ लेना चाहिये।

शकाका? द्वारा स्वरूपका स्वरूप पररूपान्तर म नने व न माननेमे दोषापत्ति का प्रदर्शन -

ॐ

यहाँ शङ्काकार कहता है कि सब पदार्थोंकी व्यवस्था स्वरूप चतुष्टयसे और पररूपादिक चतुष्टयसे मानी गई है। स्वरूपादिक चतुष्टयसे अस्तित्व और पररूपादिक चतुष्टयसे अस्तित्व माना है पर यह बनलाओ कि स्वरूपादिककी व्यवस्था कैसे बनेगी क्योंकि स्वरूपमे स्वरूपान्तर तो होता नहीं, जिससे कि स्वरूप अपने स्वरूपसे कहा जाय पररूपसे न कहा जाय। यदि उन स्वरूपादिक चतुष्टयोंका भी स्वरूप चतुष्टय मान लिया जाय तो अनवस्था दोष होगा फिर तो उस स्वरूप चतुष्टयका भी स्वरूप चतुष्टय होना चाहिए। यो बहुत दूर जाकर भी यदि किसी जगह ऐसा मान लेते हैं कि उसका स्वरूपान्तर नहीं भी है तो भी स्वरूपकी व्यवस्था है तब फिर पहिलेसे ही किसी पदार्थमे स्वरूप चतुष्टयकी अपेक्षा सत्त्व और पररूप चतुष्टयकी अपेक्षासे असत्त्व ऐसे समर्थनसे क्या फायदा है ? वह तो अपने घरकी मानी हुई प्रक्रिया है कि प्रतीतिके अनुसार वस्तुकी व्यवस्था बनती है।

वस्तुस्वरूप प्रतीति द्वारा स्वरूप स्वरूपान्तरके बोधसे पूर्ण समाधानकी सहजता—

ॐ

उक्त शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि स्वरूप चतुष्टयके लिए स्वरूप चतुष्टय दूसरा माना जाय न माना जाय आदिक विचारोंसे दोषापत्तिका उपालम्भ करना अयुक्त

है, कारण कि अभी आप (शङ्काकार) वस्तुके स्वरूपकी परीक्षासे अनभिज्ञ हैं। वस्तु स्वरूपकी प्रतीति स्वरूपसे सहित सत्त्वको विषय करता है और पररूपसे सहित असत्त्व का विषय करता है अन्यथा यदि वस्तुमें स्वयं ऐसा स्वरूप न माना जाय तो नाना निरकुश विवाद खड़े हो जायेंगे। वस्तुकी वाधारहिता जिस तरह प्रतीति हो सकती है उस ही प्रकार स्वरूपकी व्यवस्था की जाती है। क्योंकि प्रमेयकी सिद्धि प्रमाणके आधीन है, ऐसे भगवद् वचन है और इस प्रकार स्वरूपादिककी स्वरूपादि दूसरी प्रतीति होती है या नहीं, इसका स्वरूप आद्यन्तर तो माना ही नहीं गया है, इस प्रकार उनके अस्तित्व और नास्तित्वकी व्यवस्था नहीं है, इसको अभी बताया है और आगे भी बतायेंगे। हा स्वरूपादिकमें स्वरूपादि अन्य माने जा सकते हैं प्रतीतिके प्रयुग्मेवसे। कदाचित् स्वरूपके सम्बन्धमें भी विवाद हो गया तो वहाँपर भी स्याद्वाद मन्मथङ्गीके ढङ्का वर्णन किया जायगा। इस तरह वहाँ अनवस्था नहीं आती। जहाँपर अन्य स्वरूपान्तरकी प्रतीति हो रही है वसावहा व्यवस्था बन ही जाती है। वस्तुको निरुद्ध कर पहिली बार जो स्वरूप समझमें आया उससे वस्तुकी व्यवस्था बन गई अथवा जहाँ स्वरूपाद्यनादिकी प्रतीति हुई वही व्यवस्था बन जाती है, फिर अन्य कल्पना करना व्यर्थ है।

उदाहरण द्वारा वस्तुस्वरूप, स्वरूप स्वरूप आदिका निर्णय—

ॐ

जैसे जीवका लक्षण उपयोग कहा गया है। उपयोग लक्षण ऐसा तत्त्वार्थ महाशास्त्रमें कहा भी है। तो जीवका लक्षण उपयोग है। वह तो है जीवका स्वरूप और अनुपयोग हुआ पररूप। अब उपयोगकी दृष्टिसे जीवका सत्त्व है, अनुपयोगकी दृष्टिसे जीवका असत्त्व है अर्थात् जीव स्वरूप है, अनुपयोगमय नहीं है। उपयोग सामान्यका भी अगर कोई स्वरूप समझना चाहे कि भाई जीवका लक्षण उपयोग है इस शब्दने तो बात बता दिया मगर उपयोग सामान्यका भी क्या स्वरूप है? तो उन्हे बताया जा सकता है कि ज्ञान दर्शनरूप है उपयोगका स्वरूप। और, अन्य है पररूप उपयोग विशेष जो ज्ञान है उसका क्या स्वरूप है? कोई पूछे तो उसका भी स्वरूप कहा जा सकता है कि अपने अर्थके निश्चयात्मक जो प्रतिभास है वह है ज्ञानका स्वरूप। और, दर्शनका क्या स्वरूप है। तो उसका अन्य किसी आकार रूपसे नहीं, किन्तु प्रतिभास सामान्यसे जो ग्रहण है वही दर्शनका स्वरूप है। फिर परोक्ष ज्ञानका स्वरूप क्या है? अवधिदपना जहाँ स्पष्टता नहीं है, निर्मलता नहीं है वह है ज्ञानका स्वरूप। प्रत्यक्षका क्या स्वरूप है? निर्मलता। दर्शनका भी क्या स्वरूप है? तो चक्षु और अचक्षुके निमित्तसे चक्षु आदिक जन्म पदार्थका सामान्यतया ग्रहण होना यह दर्शनका स्वरूप है। अवधिदर्शन का क्या स्वरूप है? अवधिज्ञानके विषयभूत अर्थका सामान्यतया ग्रहण होना सो अवधिदर्शनका स्वरूप है। परोक्षज्ञान, मतिज्ञान, उसका क्या स्वरूप है? इन्द्रिय और

मनसे उत्पन्न होनेपर अपने विषयभूत अर्थकारका निश्चय करना यह है, मतिज्ञानका स्वरूप और मनसे उत्पन्न हुआ विषय है श्रुतज्ञानका स्वरूप । प्रत्यक्ष ज्ञानका क्या स्वरूप है ? प्रत्यक्षज्ञान होते हैं ८ प्रकारके विकल प्रत्यक्ष और सकल प्रत्यक्ष । तो विकल प्रत्यक्षका स्वरूप है इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखकर स्पष्टरूपसे अपने विषयभूत पदार्थका निश्चय करना यह है विकल प्रत्यक्षका स्वरूप । सकल प्रत्यक्षका क्या स्वरूप है ? वह है केवल ज्ञान । समस्त द्रव्य पर्यायोका साक्षात्कार करना यह है सकल प्रत्यक्ष का स्वरूप । तो स्वरूपमे भी स्वरूपान्तर होता है । और जहा स्वरूपान्तर जाननेकी जिज्ञासा नहीं रहती है । अपने विषयमे स्पष्टीकरण हो जाता है वस वहाँ सम्बन्धित होता है उससे आगे अनवस्थाका अवकाश नहीं है । तो यह है उसका स्वरूप और उससे अन्य जो कुछ है वह पररूप है । जो स्वरूपसे सत्त्व और पररूपसे असत्त्व सभी स्थितियों मे घटित होता है । यहाँपर भी उत्तरोत्तर विशेषोमे पहिचाना जाय तो स्वरूप और पररूप निश्चिन होते चले जायेंगे क्योंकि जो उनके विशेष हैं और उनके भी विशेष हैं वे अनन्त हो सकते हैं । जहाँ तक जिज्ञासा है वहाँ तक ज्ञान चलता जायगा, जहाँ निर्णय हो चुका उसके आगे ज्ञान परिश्रवसित हो जाता है अर्थात् अवज्ञान जानता ही रहता है जो सभी पदार्थोमे स्वरूप पररूप होता है और उससे ही सत्त्व असत्त्वका निर्णय किया जाता है ।

प्रमेयके स्वरूप पररूपके सम्बन्धमे विचार—

ॐ

अब शकाकार कहता है कि प्रमेयका क्या स्वरूप है और प्रमेयका क्या पररूप है ? जिन स्वरूप और पररूपके द्वारा प्रमेयका अस्तित्व और अत्यका अस्तित्व सिद्ध किया जाय ? उत्तरमे कहते हैं कि प्रमेयका प्रमेयत्व स्वरूप है और घटत्व आदिक पररूप है । उसका प्रयोग यो होगा कि प्रमेय प्रमेयत्व रूपसे है और घटत्व आदिक रूपसे नहीं है । इस विषयमे कुछ लोग यह भी कहते हैं कि प्रमेयका स्वरूप प्रमेयत्व है और अप्रमेयत्व पररूप है । इस विषयमे कोई ऐसी शका करे कि प्रमेयत्व पररूप है । इस विषयमे कोई ऐसी शका करे कि प्रमेयत्व नाम तो प्रमेयत्वके अभाव का है और प्रमेयत्वका अभाव अप्रसिद्ध है क्योंकि प्रमेयका अर्थ है कि जो प्रत्यक्ष प्रमाण आदिकसे जाना जाय, सो ऐसा कौनसा पदार्थ है जो प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोमे नहीं जाना जाता । है तो जाना जाता है तो प्रमेयत्वका अभाव अप्रसिद्ध है । ऐसी शका नहीं कर सकते । चर्चाकार कह रहे हैं क्यों शका नहीं कर सकते ? यो कि प्रमेयत्वका अभाव भी श्रृंग व अक्षुश्रृंग आदिकमे प्रसिद्ध है याने खरगोशके सींग अप्रमेय है, अवस्तु है । प्रमेय प्रमेयत्वरूपसे है और अप्रमेयरूपसे नहीं है । चर्चाकार के प्रति शकाकार कहता है कि खरगोशके सींग आदिकका प्रमेयत्व रूपसे लोकव्यवहार है इसलिए खरगोशके सींग आदिकमे जो प्रमेयत्वका अभाव है उसका भी

प्रमेयत्व हो जायगा । गरगोशके सींग नहीं है इस प्रकारका ज्ञान तो कृपा ना ! तो गरगोशके सींगका दृष्टान्त अत्यन्ताभावके लिये दिया जाना है ना ! तो जो प्रमेयत्व का अभाव है वह भी प्रमिद्व है उचितिये यह भी प्रमेय बन जाता है । गरगोशके सींग नहीं है इस प्रकारका ज्ञान तो हो ही रहा है । उत्तरमे कहते हैं कि यह कह नहीं सकते, क्योंकि प्रमेयत्वके अभावके जाननेमे माधक थोड़ा प्रमाण नहीं है इस कारण प्रमेयत्वके अभावमे प्रमेयत्वकी गिद्धि नहीं हो सकती । इसका कारण यह है कि प्रमाणसे उत्पन्न जो प्रतीतिरूप फलमे प्रमितिका विषय है उसको प्रमेय कहते हैं । तो प्रमेयत्वका अभाव इस प्रकारका प्रमाण नहीं बनता कि वह प्रमाणज्य हो । ऐसा प्रमितिका विषय बने यह युक्तिये सिद्ध नहीं है । तो यो प्रमेयत्व स्वरूपसे और अप्रमेयत्व पररूपसे प्रमेयका अस्तित्व तथा नास्तित्व बराबर मिद्व है ऐसा कुछ लोग कहते हैं कि प्रमेयका स्वरूप प्रमेयत्व है और पररूप अप्रमेयत्व है ।

षट्द्रव्योंके स्वरूप पररूपका विचार—

ॐ

अब यहाँ शङ्काकार कहता है—अच्छा, भाई ! यह बताओ कि जीवादिक ६ द्रव्योंका स्वद्रव्य क्या है ? और परद्रव्य क्या है ? जिस स्वरूप और पररूपसे अस्तित्व और नास्तित्वकी व्यवस्था की जाय, क्योंकि जीवादिक ६ द्रव्योंके अलावा अन्य द्रव्य कोई हो ही नहीं सकता । तब ६ द्रव्योंकी व्यवस्था करनेके लिए स्वरूप और पररूप ये न मिल सकेंगे । इसपर उत्तर देते हैं कि उनकी भी सिद्धि यों है कि शुद्ध सत् द्रव्य की अपेक्षासे तो अस्तित्व है और पररूपसे याने अशुद्ध असत् द्रव्यकी अपेक्षा नास्तित्व है । यहाँ प्रश्न यह किया गया था कि जीव, पुद्गल, धर्म अधर्म, आकाश, काल आदि जो ६ द्रव्य हैं, इनका स्वद्रव्य क्या है ? और परद्रव्य क्या है ? अथवा ७ तत्त्व हैं—जीव, अजीव, आश्रय, बंध आदिक । इनका स्वरूप क्या और पररूप क्या ? इसपर उत्तर यह दिया गया कि इन ६ द्रव्योंका शुद्ध सत् द्रव्यकी अपेक्षासे तो अस्तित्व है और अशुद्ध असत् द्रव्यकी अपेक्षासे नास्तित्व मिद्व है । याने ६ द्रव्योंका जो शुद्ध सत् द्रव्य है वह तो स्वरूप है और आगे जो अशुद्ध है, असत् है ऐसा कुछ भी है वह परद्रव्य है, उसकी अपेक्षासे ६ द्रव्योंमे नास्तित्व युक्तिपूर्वक सिद्ध है ।

महासत्ताके स्वरूप पररूपका विचार—

ॐ

अब यहाँ शङ्काकार पूछता है कि यही बतलाओ कि महासत्ता रूप शुद्धद्रव्यका स्वरूप क्या और पररूप क्या ? क्योंकि महासत्ता तो समस्त द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावात्मक है । समस्त द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावको छोड़कर अन्य द्रव्यादिक नहीं रह सकता । फिर वहाँ तो परद्रव्य कुछ मिलेगा नहीं । उत्तरमे कहते हैं कि यह बात नहीं है ।

महासत्ताका भी सकल द्रव्य, क्षेत्र, काल आदिककी अपेक्षासे सत्त्व है और विकल द्रव्यादिककी अपेक्षासे असत्त्व है याने महासत्ता समस्त द्रव्योंने व्यापक है ना । तो समस्त द्रव्योंमें व्यापक रूपमें तो महासत्ताका सत्त्व है और कुछ द्रव्यादिकमें रहे इस रूपसे असत्त्व है, क्योंकि महासत्त्वका यह स्वरूप ही नहीं कि वह कुछ पदार्थोंमें रह जाय और कुछमें न रहे । तो महासत्त्वके सम्बन्धमें भी स्वरूप और पररूप सिद्ध होते हैं, क्योंकि कहा गया है कि सत्ता भी प्रतिपक्षमहित होती है । इस तरह महासत्त्वका वर्णन किया है और उसका स्वरूप पररूप बताया है ।

आकाशके स्वरूप पररूपका विचार—

ॐ

महासत्ताके वर्णनसे आकाशको भी समझ लें । समस्त क्षेत्र, कालमें रहने वाला जो आकाश है उसका भी स्वरूप पररूप जान लेना चाहिए अर्थात् समस्त काल, क्षेत्रकी अपेक्षासे आकाशका सत्त्व है और कुछ थोड़े क्षेत्र, कालकी अपेक्षासे आकाशमें असत्त्व है । जिसका भाव यह है कि आकाश तो सदाकाल रहता है और सब क्षेत्रोंमें रहता है । ऐसा नहीं है कि आकाश कुछ क्षेत्रमें रहे और कुछ कालमें । तो कुछ क्षेत्र कालमें रहना जब आकाशका स्वरूप ही नहीं तो उसकी अपेक्षासे वह सत्त्व नहीं हो सकता । यो आकाशमें भी स्वद्रव्य क्षेत्र, काल, भाव ही अपेक्षासे सत्त्व और पररूपकी अपेक्षासे असत्त्व सिद्ध होता है । यो किसी भी तत्वका वर्णन करते जायें, जो विवक्षित है, जो दृष्टव्य है वह तो है स्वरूप और उससे इतर जो कुछ है वह है पररूप । यो स्वरूपसे सत्त्व और पररूपसे नास्तित्वकी व्यवस्था बराबर सर्वत्र बनती है और स्वरूप में स्वरूपान्तर भी माना जाता है । स्वरूपका निर्णय करने जब चलेंगे तो वहाँ भी कोई स्वरूप और कोई पररूप बनेगा ही । यो सप्तभङ्गीमें स्वरूपसे अस्तित्व की सिद्धि है और पररूपसे नास्तित्व सिद्ध है और उसीके आधार पर ७ भङ्गीकी निष्पत्ति होती है ।

अस्तित्वकी तरह नास्तित्वकी वस्तुस्वरूपताका वर्णन—

ॐ

यहाँ शकाकार कहता है कि वस्तुका स्वरूप तो अस्तित्व ही है । नास्तित्व वस्तुका स्वरूप नहीं हो सकता, क्योंकि नास्तित्व पर रूपके आश्रय है । पररूपसे नास्तित्व बताया गया है तो उसमें आश्रय पररूपका ही हुआ । यदि पररूपके आश्रित रहने वाला भी नास्तित्व वस्तुका स्वरूप मान लिया जाय तो पटमें प्राप्त हुए रूपादिक भी घटका स्वरूप बन जायेंगे । फिर तो वस्तुकी व्यवस्था न रहेगी । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना युक्त नहीं है कि वस्तुका स्वरूप नास्तित्व नहीं, क्योंकि वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व दोनोंके ही स्वरूप रूप माननेमें प्रमाण मौजूद

है। देखिये घटके स्वरूपादिकसे सहित अस्तित्व जैसे प्रत्यक्षमे ग्रहणमे आता है। मायने घट अपने स्वरूपसे सहित है यह बात जैसे स्पष्ट विदित है इसी प्रकार पर-रूपादिकसे सहित नास्तित्व भी घटमे प्रत्यक्षमे ग्रहणमें आता है। अर्थात् यह भी विदित हो रहा है कि घटमे पररूपका नास्तित्व है। जैसे घट घटत्वेन अस्ति, घट घटरूपसे है, यह प्रतीति अवाधित है उसी प्रकार घट घटरूपसे नहीं है, यह भी प्रतीति निर्वाध हो रही है।

अनुमान प्रयोगसे नास्तित्वकी वस्तुस्वरूपताका समर्थन—

ॐ

अस्तित्वकी तरह नास्तित्व भी वस्तुका स्वरूप है, इस विषयमे अनुमानका प्रयोग करके समझा जा सकता है कि अस्तित्व और नास्तित्व ये वस्तुके स्वरूप हैं। प्रयोग है अस्तित्व स्वभाव नास्तित्व स्वभावमे अविनाभूत है विशेषण होनेसे, साधर्म्यकी तरह। जैसे कि साधर्म्य वैधर्म्यसे अविनाभूत है उसी प्रकार अस्तित्व भी नास्तित्वसे अविनाभूत है। जैसे कि अस्तित्व स्वभाव है ऐसे ही नास्तित्व भी स्वभाव है। जैसे साधर्म्य वैधर्म्यसे अविनाभूत है अर्थात् साधर्म्य कोई चीज है तब जब कि वह वैधर्म्य भी कुछ चीज है। अविनाभूतका अर्थ है कि एक अधिकरणमें रहना। यह न हो तो यह न रहे, ऐसे नियमपूर्वक एक आधारमे रहनेका नाम है अविनाभूत-पना। इस प्रयोगसे भी सिद्ध होता है कि घटका अस्तित्व किसी नास्तित्वसे अविनाभूत है तब जैसे अस्तित्व घटका स्वरूप है ऐसे ही नास्तित्व भी घटका स्वरूप है।

वैधर्म्यके विना साधर्म्य हो सकनेके कारण नास्तित्वके वस्तुस्वरूपसमर्थनार्थ प्रयुक्त अनुमानमे दृष्टान्तकी अयुक्तताकी शका—

ॐ

यहां शकाकार कहता है कि यह बात तो युक्त नहीं जबी कि जैसे साधर्म्य वैधर्म्य से अविनाभूत होता है उसी प्रकार अस्तित्व भी नास्तित्वसे अविनाभूत होता है क्योंकि कि कहीं कहीं वैधर्म्य न भी हो तो भी साधर्म्य दिख जाता है। देखो यह एक प्रयोग है कि घट अभिधेय है अर्थात् कथन किया जाने योग्य है क्योंकि प्रमेयत्व धर्म होनेसे। घट अविधेय प्रमेयत्वात् अब इस अनुमानमे देखिये—जहां प्रमेयत्वादिक हेतु है वहां वैधर्म्यके अभावमें साधर्म्य है। प्रमेयत्व कहनेसे सभी चीजें तो आ गयीं। जगतमे जो भी प्रमेय हैं वे सब सत् हैं। अब वैधर्म्य तो तब आता कि जो प्रमेयत्व न हो उसे भी ग्रहण करता, पर प्रमेयत्व न हो उसका ग्रहण तो नहीं होता। तो साधर्म्य वैधर्म्यका साहचर्य तो न रहा। तब साधर्म्य वैधर्म्यके सदृश अस्तित्व नास्तित्वका अविनाभूत है यो कहना अयुक्त है। प्रकृत विषय था कि अस्तित्व नास्तित्वसे अविनाभूत है और उसके लिए दृष्टान्त दिया—जैसे कि साधर्म्य वैधर्म्यसे अविनाभूत है

लेकिन साधर्म्य तो वैधर्म्यसे व्याप्त न रहा। तब उसका दृष्टान्त देकर अस्तित्वका नास्तित्वसे व्याप्त सिद्ध करना अयुक्त है। स्पष्ट अर्थ इसका यह है कि प्रमेय सब पदार्थ हैं। तो जहाँ प्रमेयत्व सब पदार्थ है। तो जहाँ प्रमेयत्व है वहाँ प्रमेयत्वका अभाव तो न मिला और जो प्रमेय नहीं वह अवस्तु है उसका नाम ही क्या। तो देखिये—जब अभावका हेतु कही न मिला, जो है वह सब प्रमेय है जो नहीं है उसका ग्रहण क्या ? तो जब वैधर्म्य न मिल सकेगा तो उसके बिना साधर्म्य तो हो गया। तब यह दृष्टान्त देना युक्त नहीं है।

नास्तित्वके वस्तुस्वरूपसमर्थनाथं अयुक्त अनुमानमे प्रदत्त दृष्टान्तकी युक्तता का समाधान—

✽

अब उक्त शकाका उत्तर सुनिये। साधर्म्यके अधिकरणभूत आधारमे जिसका रहना निश्चित हो उसको साधर्म्य कहते हैं। पहिले साधर्म्य वैधर्म्यका स्वरूप निश्चित कीजिए। साधर्म्य किसे कहते हैं ? साध्यके सद्भावके अधिकरणमें रहनेको साधर्म्य कहते हैं। और, साध्यके अभावका अधिकरणमें रहने रूपसे जो निश्चित हो उसे वैधर्म्य कहते हैं। अब दृष्टान्तसे सम्बन्धित अनुमान जो शकाकारने लिया, उसमे साध्य है अभिधेयपन। किया था ना अनुमान कि घट अभिधेय है प्रमेयत्व होनेसे। तो यहाँ साध्य है अभिधेयपन उसके अभागका अधिकरण हैं खरगोशके सींग। आदिक अर्थात् जहाँ प्रमेयपना न हो ऐसी बात कह रहे हैं। खरगोशके सींग नहीं है और उसमे प्रमेयत्वकी वृत्ति भी नहीं है। साध्यके असाध्यमे साधनका न होना, यही बात तो वैधर्म्यमे घटायी जायगी। ता देना लीजिए, खरगोशके सींग अभिधेय भी नहीं और प्रमेय भी नहीं तब वैधर्म्य कैसे न किला ? खरगोशके सींग अवस्तु होनेसे अभिधेय नहीं हो सकते और अवस्तु होनेसे प्रमेय भी नहीं हो सकते। तो इस अनुमानमे भी वैधर्म्य मौजूद है अतएव दृष्टान्त अयोग्य न रहा।

नास्तित्वकी अस्तित्वसे अविनाभूतताका कथन—

✽

नास्तित्व भी अस्तित्वशब्दसे अविनाभूत है विशेषण 'होनेसे, वैधर्म्यकी तरह। इस अनुमानसे भी अस्तित्व और नास्तित्वके अविनाभूतकी सिद्धि होती है। स्वरूपसे अस्तित्व होना, पररूपसे नास्तित्व हुए बिना नहीं हो सकता। पररूपसे नास्तित्व होना स्वरूपसे अस्तित्व हुए बिना नहीं हो सकता। अतएव यह कहना कि वस्तुका स्वरूप अस्तित्व ही है नास्तित्व नहीं है यह बात अयुक्त है। पट आदिक के नास्तित्वका आधार तो घटमे बनाया गया है। घटमें घटका नास्तित्व है। तो पटका नास्तित्व घटके आश्रित हुआ, न कि पररूपके आश्रित हुआ। तो जैसे अस्तित्व

वस्तुका स्वरूप है इसी प्रकार नास्तित्व भी वस्तुका स्वरूप है। सब साक्षात्कार करना है कि इतिमे । एक यह वस्तुमान। यथाया गया कि दूसरा रूप साक्षात्कारे विग्रह है। स्वयम्वात् होने। एक विद्यान्तो गयीष। मधुसूतो माना है, ज्ञानको स्वयम्वात् माना है और प्रगिता। स्वयम्वात् माना है। इस विद्यान्तोके अनुसार धृति दूसरी मधुसूतो है और मधु ज्ञानादिकमे नहीं है स्वयम्वात् ज्ञानादिकमे भिन्न दूसरी विद्या होने। तो दूसरी ज्ञानादिकमे भिन्न विद्या होने। स्वयम्वात् होने, इस अनुमानमें जो जो हेतु दिया गया है वह केवल साक्षात्कार है परन्तु हमने उदाहरणमे वैधर्म्य को मान लिया जायगा, यानि जिसमे माध्य नहीं, साधन नहीं ऐसा दृष्टान्त को मान जायगा, पर साधर्म्य न मिलेगा। यद्यपि दूसरीमे तो मधु दूसरी सा मधु और दूसरी ही मधुमान है। मधु और चीज अगर उदाहरणके लिये लोके कि जिसमे माध्यम्यं मधु एक ही अनुमान ठीक हो, लेकिन ऐसा कोई दृष्टान्त नहीं है। मधु हम केवल स्वयम्वात् हेतुमे वैधर्म्य तो मिलेगा पर साधर्म्य न मिलेगा। मधु मधु भी दृष्टान्त देना कि नास्तित्व प्रमादिकमे प्रमादिकमे है विवेकमे होनेसे वैधर्म्यको मरत, यह दृष्टान्त युक्त नहीं बैठना। यह उक्त वाक्यके उक्तमे बहने हैं कि वेदमे स्वयम्वात् हेतुमे भी साधर्म्यवत्ता दृष्टादिकमे सम्भव ही है। जो अनुमान बनाया गया है कि दूसरी ज्ञानादिकमे भिन्न है मधुमान होनेमे इस हेतुमे भी साधर्म्य मधु जायगा। पटकी तरह दूसरी ज्ञानादिकमे भिन्न है मधुमान होनेमे। जैसे कि पट। यह साधर्म्य केमे मधु माना कि साधर्म्यके लिये यह नियम नहीं वा मरत। कि जो पक्षमे भिन्न हो, वही साधर्म्य हो, पक्ष नहीं हो। साधर्म्यके लिये तो इतना देयना है यानि कि ज्ञानादिकमे भेदका अधिकरण होना चाहिए। माने जो ज्ञानादिकमे भिन्न है। यह यह साधर्म्य बन जायगा। जो साधर्म्यका अधिकरण हो, जहाँ साधर्म्यके मधुसूतो पावे जायें वे मधु साधर्म्य कहलाते हैं। तो यहां साधर्म्य बनाया गया है ज्ञानादिकमे भिन्न होना तो ज्ञानादिक से भिन्न होनेका अधिकरण तो पट भी है और यहां मधुसूत्व हेतु निश्चित रूपमे पाया जा रहा है। इसलिए साधर्म्य तो बराबर मधु बन रहा है, ऐसा नहीं कह सकते कि यहां वैधर्म्य साधर्म्यके बिना रह गया। तो जैसे वैधर्म्य साधर्म्यसे प्रविनाभूत है इसी प्रकार नास्तित्व भी प्रमादिकमे स्वभावमे प्रविनाभूत है। मत यह नहीं कह सकते कि वस्तुका प्रमादिकमे ही स्वरूप दुष्प्र, नास्तित्व न दुष्प्र या नास्तित्व ही स्वरूप दुष्प्र प्रमादिकमे न दुष्प्र।

नास्तित्वका अस्तित्वसे प्रविनाभूत होनेके सम्बन्धमे शङ्का व समाधान—

ॐ

अब शकाकार कहता है कि आपका यह कथन कि नास्तित्व अस्तित्वके बिना नहीं हो सकता, अयुक्त है क्योंकि हम आपको ऐसा उदाहरण देंगे कि जहाँ नास्तित्व है और अस्तित्व नहीं है। जैसे खरगोशके सींग, आकाशके फूल, मेढककी चोटी तो

बतलाओ । यहाँ अस्तित्व कहाँ ? नास्तित्व ही तो है । तो इन दृष्टान्तोंमें अस्तित्वके बिना भी नास्तित्व देखा गया, फिर यह व्याप्ति कैसे बनाई जा सकती है कि नास्तित्व अस्तित्वका अविनाभावी है या अस्तित्व नास्तित्वका अविनाभूत है ? इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि भाई, खरगोश वगैरहके सींग भी जो उदाहरणमें बताये हैं वहाँ भी अस्तित्व सिद्ध हो सकता है । खरगोशके सींगका नास्तित्व अस्तित्वका अविनाभूत है, वह किस प्रकार ? सो सुनो ! देखिये, सींग तो प्रसिद्ध है ही । अब जो सींग गायके मस्तकमें समवाय रूपसे है अर्थात् गायके तो सींग है ना, और वह सींग गायके मस्तक में समवायरूपसे है । याने सभी मिलकर तो वह मस्तक है और वही वह सींग है । तो जो सींग गायके मस्तकमें समवायरूपसे प्रसिद्ध है वही सींग खरगोश आदिकके मस्तक में समवायरूपसे नहीं है, यह निश्चित हो जाता है ना ? तो देखो ! उस ही का अस्तित्व बन गया, नास्तित्व बन गया । जैसे कि कछुवाके रोम । कछुवाके रोम तो नहीं होते, लेकिन स्याद्वाद विधिसे यहाँ भी परखिये कि नास्तित्व भी अस्तित्वका अविनाभूत है । मेढक आदिकके समवायरूपसे जो रोम होना प्रसिद्ध है वह रोम कछुवा आदिकके समवायरूपसे नहीं है, यह बात तो मानोगे ना ? तो देखिये ! नास्तित्व अस्तित्वसे अविनाभूत बन गया अथवा जैसे आक्षेपमें कहा गया था कि आकाशके फूलमें कैसे नास्तित्व अस्तित्वसे अविनाभूत रहा ? सो सुनो ! वहाँपर भी यह बात है कि जो फूलपना वनस्पतिके सम्बन्धी रूपसे प्रसिद्ध है वह ही फूल आकाशके सम्बन्धी रूपसे नहीं है । तो देखो ! उ'में भी नास्तित्व और अस्तित्वसे अविनाभावी बन गया तो यो यह बात प्रकट सिद्ध है कि अस्तित्व और नास्तित्व परस्परमें अविनाभूत होकर ही रहा करते हैं । अतएव वस्तुका जैसा अस्तित्व स्वरूप है उस ही प्रकार नास्तित्व भी स्वरूप है ।

नास्तित्वका अस्तित्वसे अविनाभूत होनेके सम्बन्धमें अन्यवाद—

ॐ

अन्यवादीजन इस सम्बन्धमें ऐसा विचार रखते हैं कि जैसे देवदत्त आदिक शब्द बोला तो देवदत्त शब्दमें शक्ति क्या है ? अर्थात् देवदत्त कहनेसे किसका बोध हुआ है ? तो वह बोध हुआ है देवदत्तके शरीरमें सहित आत्माका । तो देवदत्त कहने से आत्माका ज्ञान किया गया । कहते भी हैं ऐसा कि देवदत्त जानता है, देवदत्त सुख का अनुभव करता है । इससे सिद्ध है कि देवदत्त शब्द कहकर देवदत्तके आत्माका बोध किया जाता है । इसी प्रकार मेढक आदिक शब्द बोलते हैं तो उससे किसका बोध हुआ ? मेढक आदिकके शरीरमें रहने वाले आत्माका बोध हुआ । तो इस तरह कर्मके आदेशवश नाना जाति सम्बन्धको प्राप्त हुए जीवका जब यह जीव मेढककी पर्यायमें था तब मेढक कहकर उस पर्यायके जीवका ग्रहण किया और मानो वही मेढकका जीव मरकर स्त्री बन गया तो स्त्रीकी पर्यायमें तो बड़ी लम्बी चोटी होनी

है। अगर यह कहा जाय कि यह मेढकनी चोटी है तो ऐसा कथञ्चित् कह सकते हैं अर्थात् जो स्त्री पर्यायमे जीव है वह जीव पहिले मेढक पर्यायमे था तो मेढक कहकर उस जीवको लिया और चोटी, कहकर स्त्री भावकी चोटीको लिया तब यह कह सकते हैं कि यह मेढककी चोटी है। तो प्रत्यभिज्ञानका विषयभूत एक जीव है और एक जीवका ही सम्बन्ध है। मेढक भी वही था और स्त्री भी वही बना तब जब स्त्रीकी चोटीका उपचार मेढकके साथ लगाया गया तो देशो अगर कोई यह कह दे कि मेढककी चोटी, तो इसका भी अस्तित्व बन गया। मेढकके शरीरमे सहित आत्मा को मेढकके शरीरके समाननालमे यद्यपि चोटी नहीं है उसका वहा नास्तित्व है मगर वह जीव जब स्त्री पर्यायमें आया तो उसके चोटी हुई यो कथञ्चित् मेढककी चोटीका अस्तित्व है। अब नास्तित्वकी बात सुनिये। कोई जीव स्त्री या तब चोटी थी अब वही मेढक बना तो अब तो चोटी नहीं है अब इस कालकी अपेक्षासे कहिय मेढकके चोटीका नास्तित्व।

प्राणीनामसे शरीर वाच्य मानकर भी नास्तित्वका अस्तित्वसे अविनाशो होनेके उदाहरण—

ॐ

१. यदि देवदत्त आदिक शब्द मङ्गक आदिक शब्द उस शरीरके बोधक माने जायें जीवके बोधक न माने-क्योकि व्यवहार भी ऐसा होता है कि देवदत्त उत्पन्न हुआ और देवदत्त नष्ट हुआ तो वह ही देवदत्त वषके प्रति एक रूपसे व्यवहार होनेमे जीवका बोधक होता है। लेकिन यहाँ देवदत्तादि शब्दसे शरीर वाच्य मानकर सुनिये। अब देखिये, कि मेढकका शरीर जब गुजर गया और मेढकका शरीर मिट्टी में मिल गया और वे ही परमाणु किसी वृक्षमे आ गए और वृक्षोके फलोंका भागो मीने बाहर किया और उसके ही परमाणु चोटीरूप बन गए तो कह सकते ना कि मेढककी चोटी यदि मङ्गक शब्द कहकर जीवका बोध करेंगे तो भी मङ्गककी चोटी, यह बात बन जाती है। और, मङ्गक शब्द कहकर यदि शरीरका बोध करेंगे तो मङ्गककी चोटी, वहाँ भी यह अर्थ बन जाता है। तो यो वक्ष्या पुत्र अथवा खरगोशके सींग, मनुष्यके सींग, गधाके सींग कछुाके रोम इन सबका भी अस्तित्व कथञ्चित् सिद्ध कर लिया जाता है। जैसे मानलो आज वक्ष्या शरीरका घारी जीव है तो इस जन्ममे यद्यपि पुत्र नहीं है तो भी उसके शरीरके पुद्गलके अवयव ऐसे हैं कि जब उसके पुत्र हुआ था। तो उस दशाको लेकर वक्ष्या पुत्रका अस्तित्व और वक्ष्या दशामे पुत्रका नास्तित्व ये दोनों बातें सिद्ध होती हैं। इस प्रकार खरगोशके सींग यह भी कहा जा सकता। कोई जीव खरगोश था और मरकर गाय हुआ तो अब गायमे सींग आये। जीव है वही। तो खरगोशके सींग कहना यह बात युक्त हो सकती है। और मानो कोई गाय था तब तो सींग थे अब मरकर खरगोश हुआ तो इस समय सींग नहीं है सो वर्तमानमें यह

वात युक्त है कि खरगोशके सींगका नास्तित्व है, कोई जीव पहिले कछुवा था, अब वह मरकर मेढककी पर्यायमे आ गया है, अब उसके रोम हो गए हैं तो कछुवा कहकर लिया पहिलेका जीव और रोम हैं इस समय मेढककी अवस्थामे तो कह सकते कि ये कछुवाके रोम हैं। कोई कहे कि आकाशके फूलका अस्तित्व कैसे बनाओगे ? तो सुनो ! जैसे जहाँ फूल है वहाँ पेड़ है और वही आकाश है तो जैसे पेड़का फूल कहा जाता है ऐसे ही आकाशका फूल कहा जायगा क्योंकि पेड़मे भी फूल है और आकाशमे भी फूल है। तो यह सब कथंचित् दृष्टियोंसे वर्णन चल रहा है। इन दृष्टियोंसे कहा जा सकता है कि जो नहीं भी हैं उनका भी कथंचित् अस्तित्व है। यह सब प्रकरण इस बातपर चल रहा है कि शङ्काकारने यह कहा था कि अस्तित्व नास्तित्वमे अविनाभावी नहीं है, इन कारणसे साधर्म वैधर्म्यका दृष्टान्त देना अयुक्त है। तो सिद्ध किया गया कि जितना नास्तित्व है वह अस्तित्वसे अविनाभूत है और जितना अस्तित्व है वह नास्तित्वसे अविनाभूत है। इस ही प्रकरणको लेकर पहिले वह बताया गया था कि जैसे घट घटरूपसे है किन्तु पटरूपसे नहीं है। तो यहाँ घटका अस्तित्व पटके नास्तित्व से अविनाभूत हो गया। अब यह कहा जा रहा है कि जो नास्तित्व है वह नास्तित्व भी अस्तित्वका अविनाभूत है। जैसे खरगोशके सींग इनका भी कथंचित् अस्तित्व है अथवा कछुवाके रोम, इनका भी कथंचित् अस्तित्व है, तो यह नास्तित्व अस्तित्वका अविनाभाव है।

लनापुष्पा व आकाशपुष्पके शरीर और कुछ चर्चियें—

ॐ

अब यहाँ कोई शङ्का करता है कि जैसे वेलाकी लतासे जो फूल उत्पन्न होता है उसे वेलाका फूल कहते हैं, क्योंकि वेलाकी लताकी जड़से जलका आहरण हुआ, उससे उसका शरीर उद्भूत हुआ, उससे पुष्प निकले, पुष्पको आहार मिला, इस उपयोग से उसे कह सकते हैं कि यह वेलाका फूल है, मगर आकाशका फूल यह कैसे कहा जायगा ? तो कथंचित् आकाशके फूलका अस्तित्व बताते हैं। अतः कह रहे हैं कि आकाश भी सब कार्यमें अवकाश श्रुति दे रहा है तो कुछ उपकार उसका भी है तो उसमे आकाशका कारण है। और, जब पुष्प अपनेमे उत्पन्न हुआ अथवा अपनेमे बढ़ा तो उस समय उसको साधन भी दिया गया। इस लिए आकाशका फूल ऐसा व्यवहार भी कह सकते हैं। शङ्काकार यदि यह कहे कि आकाशकी अपेक्षासे फूल तो बिल्कुल भिन्न पदार्थ है इसलिए आकाशका फूल यह व्यवहार नहीं हो सकता। तो इसका उत्तर यह है कि आकाशकी अपेक्षा फूलका कथंचित् भिन्न कहा या सर्वथा ? यदि कथंचित् भिन्न कहते तो जैसे आकाशका फूल यह व्यवहार नहीं करते ऐसे ही वेलाका फूल यह भी व्यवहार नहीं होता क्योंकि वेला लताकी अपेक्षासे फूल भी कथंचित् भिन्न है और यदि कहा कि सर्वथा भिन्न है तो जैसे सर्वथा फूलको आकाशसे भिन्न माना तो सर्वथा

आकाशसे भिन्न है ही नहीं। देखो! द्रव्यत्वकी अपेक्षा आकाश भी द्रव्य फून भी द्रव्य, उसमे अभेद है वो इस तरह कथित आकाशका फून ऐसा भी कहा जा सकता है। प्रयोजन यह है कि नास्तित्व अस्तित्वमे अविनाभूत है। अने ही बौद्ध पदार्थ ग्रन्थना-भारूप है लेकिन उस प्रत्यता भाव याने पदार्थका भी विनी न किसीन्मे अस्तित्व का बोध होता ही है। वो नास्तित्व अस्तित्वका अविनाभास है।

अस्तित्वशब्द वाच्यार्थसे जीवशब्द वाच्यार्थको भिन्न अथवा अभिन्न माननेमें शकाकार द्वारा आपत्तिका प्रदर्शन—

❀

यहाँ शकाकार कहता है कि अब प्रवृत्त वातपर आइये। जैसे कहा—अस्ति एव जीव। इसमे अस्ति मायने कथित है इस वाग्यमे अस्ति शब्दका वाच्य तो हुआ सत्त्व और जीव शब्दका वाच्य भी हुआ कोई भयं। सो इन दोनोंका वाच्य भिन्न स्वभाव वाला है अथवा अभिन्न स्वभाव वाला है? यदि दूसरा पक्ष मानते कि भिन्न स्वभाव है याने अस्तित्वका वाच्य भयं दूसरा है और जीवका वाच्य भयं दूसरा है तब तो वायव न बना, सम्बन्ध न बना, जीवका भ्रमत्व भी हो गया। यदि अभिन्नता स्वीकार करते तो एक शब्द कुछ भी बोला अन्य शब्द बोलना व्यर्थ है क्योंकि अस्ति शब्दसे भी जीव जाना गया और जीव शब्दसे अस्ति जाना गया, अब अस्ति और जीव मे किसी प्रकारका भेद न रहा। तो भेद मानते हों तब भी वात नहीं बनती, अभेद मानते हों तब भी वात नहीं बनती। अभेद होनेसे तो समानाधिकरण न बनेगा। विशेष्यविशेषणभाव भी न बनेगा, क्योंकि अभिन्नमे ये दोनों बातें नहीं होती। एक आधारेमे रहनेवाली वात न बनेगी, क्योंकि वे दोनों एक हैं। क्या घट और कलशमे समानाधिकरण्य व विशेष्यविशेषणभाव हो सकता है? एक माननेसे भी न बनेगा, भेद माननेसे भी न बनेगा। इसी प्रकार दोनों ही दिशाओंमे विशेष्य विशेषण भाव न बनेगा। जब जीव अस्ति इनमें जीव और अस्तिका परस्परमे सम्बन्ध क्या है? तो बताओ! यह एक इस प्रकरणमे अतिक प्रश्न है। सप्तभङ्गोमेमे यह प्रथम और द्वितीय भङ्गका स्वरूप चल रहा है। घटमे स्याद् अस्ति एव घट स्याद् नास्ति एव, इसमे सब बातें वतलाकर अन्तमे यह पूछा जा रहा है कि अस्ति शब्दसे क्या ग्रहणमे आया? और जीव शब्दसे क्या ग्रहणमे आया? अगर अस्ति शब्दसे भी जीव ग्रहणमे आये और जीव शब्दसे भी अस्ति ग्रहणमें आये तब तो दो प्रयोग करना अनर्थक है और यदि ये भिन्न-भिन्न अर्थके वाचक हैं, अस्ति किसी अन्य अर्थको कहता है और जीव यह किसी अन्य अर्थको कहता है तब तो जीव भ्रस्त होगा, क्योंकि वह अस्ति नहीं, इसमें किसी प्रकारका सम्बन्ध भी नहीं बन सकता। जैसे घट कलश आदिक एक अर्थके वाचक शब्दोंका समानाधिकरण्य और विशेष्य विशेषण भाव नहीं होता, ऐसे ही जीव और अस्ति शब्दका भी समानाधिकरण्य और विशेष्य विशेषण भाव न

और अभेद है, यह बात अच्छी तरहसे प्रतीत होती है इस वाक्याश्रय स्पष्टपणे निरूपण करेंगे ही, किन्तु यहां इतना निरूपण कर लेना कि अग्नि जीव इसमें जो जीव के अस्तित्व की बात कही गई है वह बराबर प्रतीति मिट्ट है। यहां तब सप्तभङ्गीमें जो प्रथम दो भङ्ग कहे गए हैं—स्याद् अस्ति एव, न्यादनास्ति एव, इन दोनों भङ्गोंका भली प्रकारसे वर्णन किया गया। अब आगे तृतीय भङ्गके सम्बन्धमें निरूपण करेंगे।

तृतीय भगके विवरणका उपक्रम -

❀

तीसरा भङ्ग है घट स्यात् अस्ति स्यात् नास्ति, घट कश्चित् है और कश्चित् नहीं है। यहां दो धर्मोंको घटरूप धर्ममें क्रमसे अर्पित किया गया है। इस तृतीय भङ्गका अर्थ यह हुआ कि घटरूप एक धर्मको विशेष्य मानकर उसमें क्रमसे अर्पित विधि और प्रतिषेधके प्रकारका बोध उत्पन्न कराया गया है। जिसका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि क्रमसे अर्पित स्वरूपकी अपेक्षासे अस्ति और पररूपकी अपेक्षासे नास्ति, इन दोनों बातोंसे तन्मय यह घट है ऐसा अर्थ समझना चाहिए। जिस ज्ञानमें पदार्थ तो विशेष्य होवे और क्रमसे योजित सत्त्व असत्त्व विशेषण होवे ऐसे ज्ञानका जनक वाक्य तृतीय भङ्ग है।

चतुर्थ भङ्गके विवरणका उपक्रम—

❀

अब चतुर्थ भङ्गकी बात सुनो। एक साथ स्वरूप और पररूपकी विवक्षा बनायी जाय तो उसमें स्याद् अस्ति, स्याद् नास्ति इन किन्हीं भी शब्दोंमें नहीं कहा जा सकता। अतएव वहां स्याद् अवक्तव्य घट है यह चौथा भङ्ग बनता है। इस चौथे भङ्गका भाव यह है कि यहां पदार्थ तो विशेष्य बना और अवक्तव्यपना विशेषण है। ऐसे बोधके जनक वाक्यको चतुर्थ भङ्गका लक्षण कहा गया है। याने इस ज्ञानमें कोई पदार्थ तो विशेष्य हुआ और अवक्तव्यपना विशेषण हुआ, उस ज्ञानको उत्पन्न करने वाला वाक्य चतुर्थ भङ्ग है इसी प्रकारसे कश्चित् अवक्तव्यपनेका आश्रयभूत घट है इस चतुर्थ भङ्गसे यह ज्ञान होता है। सीधे शब्दोंमें इसे यों कह लीजिए कि जब ब्रह्माधिकनयकी दृष्टिसे यह बताया गया कि यह घट है तो पर्यायाधिक अथवा भेददृष्टिसे पररूपकी अपेक्षासे यह बताया गया कि घट कश्चित् नहीं है तो इन दो बातोंको सुनकर कोई यह जिज्ञासा करे तो वास्तवमें बात है क्या, एक शब्दमें बताओ? तो वहां उत्तर आयागा कि स्यात् अवक्तव्य है घट।

घटकी अवक्तव्यताके सम्बन्धमें शङ्का और समाधान—

❀

अब यहाँ शकाकार कहना है कि घटको अवक्तव्य कैसे कह दिया ? क्योंकि किसी न किसी रीतिसे सभी पदार्थ कहे ही जाते हैं । घट अवक्तव्य है, चलो इस रूप से घटकी ही बात कहो । तो अवक्तव्य कैसे हो गया ? इस शकाके उत्तरमें कहते हैं सभी शब्द एक कालमें ही प्रधानतासे सत्त्व और असत्त्व दोनोंका प्रतिपादन नहीं कर सकने । शब्दमें ऐसी शक्ति ही नहीं है कि एक कालमें प्रधानतासे सत्त्व और प्रधानतासे असत्त्व दोनोंको प्रकट करदे । एक कालकी प्रधानतासे एक ही पदार्थका शब्द विषय बना है इसलिए एक पदार्थकी शक्ति एक ही पदार्थका विषय करने वाला सिद्ध होता है । यद्यपि कोई शब्द ऐसे भी होते कि जिनके अर्थ कई हों । जैसे सैधव शब्दके दो अर्थ हैं—नमक और घोड़ा । तथापि एक कालमें एक वातावरणमें एक ही अर्थ होगा, किसी पुरुषने जैसे भोजनके समय यह कहा कि सैधव लाओ तो उस समय तो सैधव का अर्थ नमक ही है, न कि नमक और घोड़ा दोनों अर्थ बन गए । यदि वक्ताको दोनों ही चीजोंकी जरूरत होती तो वहाँ केवल सैधवका प्रयोग न करके सैधव लाओ और घोड़ा लाओ । दोनोंको लाओ । ऐसा कहता, मतलब यह है कि एक बार उच्चारण किया हुआ शब्द एक ही अर्थको ध्वनित करता है तो शब्दमें ऐसी सामर्थ्य नहीं है कि एक ही कालमें वह सत्त्व और असत्त्व दोनोंको प्रधानतासे वर्णन करदे । जैसे अस्ति, यह पद सत्त्वरूप अर्थको ही कहता है न कि असत्त्व रूप अर्थको ऐसे ही नास्ति, यह पद असत्त्व रूप अर्थको ही जताता है न कि सत्त्वरूप अर्थको । यदि अस्ति आदिकमेंसे एक ही पद सत्त्व और असत्त्व दोनोंका वाचक बन जाय तब फिर दोनोंका प्रयोग करनेकी आवश्यकता ही क्या है, एकका ही प्रयोग करें एकका न करें । जब एक ही परसे सत्त्वको जान लिया, असत्त्वका भी जान लिया तो वहाँ दोनोंके निरूपणकी भी क्या आवश्यकता है ? पर आवश्यकता है उन दोनोंसे जुदे-जुदे अर्थका लोगोको बोध होता है । इससे यह बात सिद्ध हुई कि एक शब्द व पद एक कालमें प्रधानतामें एक ही अर्थको कह सकता है । तो जब शब्दोंमें यह शक्ति है वह एक ही कालमें बतायेगा । तो कोई शब्द ऐसा नहीं होता कि जो सत्त्व और असत्त्व दोनोंका प्रधानतामें एक कालमें वर्णन करदे । इसी कारण स्याद अवक्तव्य नामका चतुर्थ भङ्ग होना ही पड़ा ।

एकदकी एकार्थवाचकताके नियममें शका व उसका समाधान —

ॐ

अब शकाकार कहता है कि सभी एक ही अर्थके वाचक होते हैं अनेक अर्थके वाचक होते हैं, अनेक अर्थके नहीं । यदि ऐसा नियम मान लो तो नाना अर्थोंके वाचक जो शब्द हैं उनका फिर उच्छेद हो जायगा । फिर तो कोई शब्द भी ऐसा न कहलायेगा कि जो नाना अर्थोंका बोध कराये लेकिन, कोपमें ऐसे अनेक शब्द हैं जो अनेक अर्थोंके बोधक होते हैं । इसके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसी भी शका न कीजिए ।

जहाँ कोई शब्द जितने अनेक अर्थोंका वाचक है तो वहाँ उतने ही शब्द समझ लेना चाहिए। जैसे गौ शब्दको पशु, पृथ्वी, किरण, स्वर्ग आदिक अनेक अर्थोंके वाचक रूप से बताया गया है, तो समझिये कि वह गौ शब्द भी यथायथे अनेक ही हैं लेकिन एक प्रकारका उच्चारण है उनका, इस समानतासे उनके एकत्वका व्यवहार है लोकमे। मतलब गौ एक सा उच्चारण हो रहा, मगर जितने अर्थोंका यह प्रतिपादक है उतनी तरहके विशेषणोंसे सहित शब्द है। यदि ऐसा न माना जाय तब तो सम्पूर्ण जगत एक ही शब्दसे वाच्य हो जायगा। फिर अनेक शब्दोंका प्रयोग करना ही व्यर्थ हो जायगा। शब्दके नातेसे सब शब्द एक हैं। शब्द समस्त पदार्थोंका जनक होगा। फिर किसी शब्दसे कुछ भी कह दिया जाय, कोई नियम न रह पायगा। और भी देखिये। समभिरुदनयकी अपेक्षासे जैसे शब्दभेदसे अर्थका भेद माना जा रहा है—शक्र, इन्द्र, पुरन्दर ये तीन शब्द इन्द्रके पर्यायवाची शब्द हैं—बू कि तीन शब्द हैं तो उम इन्द्रमें भी तीन अर्थ रख दिए गए। ऐसे ही अर्थके भेदसे शब्दभेद भी सिद्ध है। जिस शब्दके अर्थ अनेक हैं उन अर्थोंके भेदसे उस शब्दमे भी अनेक भेद मानने होंगे। यदि ऐसा न माना जाय अर्थात् अर्थके भेद होनेपर भी शब्दका भेद न माना जाय तो वाच्य वाचक का जो नियम है वह नियम न रह पायगा। याने शब्द तो वाचक है और जो पदार्थ कहा गया वह वाच्य है। जैसे गौ शब्दमे गू और ओ ये दो शब्द हैं। यह गौ पद गाय पशु अर्थको कहता है तो दूसरे पृथ्वी आदिक अर्थरूप वाच्यका वाचक दूसरा है गौ शब्द समझा जाता है। अथवा वातावरण और प्रकरणके भेदसे एक समान उच्चारण मे आया हुआ भी शब्द भिन्न रूपसे परखा लिया जाता है। यह सिद्ध हुआ कि एक शब्द एक साथ प्रधानतासे दो अर्थोंका प्रतिपादक नहीं हो सकता, इस कारण स्याद् अवक्तव्य ऐसा मङ्गल बोलना युक्त ही है।

एक पक्षकी एकार्थवाचकताकी भाँति एक वाक्यकी एकार्थविषयताका निरूपण—

ॐ

जिस प्रकार शब्द एक ही अर्थका वाचक है अनेक अर्थका नहीं इसी तरह एक वाक्य एक साथ अनेक अर्थोंका विषय करने वाला नहीं होता। जैसे कहा स्याद अस्ति नास्ति एव घट अर्थात् स्वरूप चतुष्टयसे तो अस्तित्व और पररूप चतुष्टयसे नास्तित्व इन दोनों धर्मोंका क्रमसे विषय किया है और फिर उनका उपचारसे एकत्व स्वीकार किया है। याने दो धर्मोंकी बात क्रमसे कहकर उनको किसी एक सीमामे एक सत्त्वाका रूप देना यह उपचारसे स्वीकार किया है। अथवा उनमे क्रमसे विवक्षित जो दोनोंका प्राधान्य है वह एक वाक्य है। वह ही अस्ति और नास्ति शब्दसे कहा गया है। उस प्रकारके वाक्य एक अर्थके कहने वाले होते हैं। यो इनमे एक वाक्य-पना है। सभी वाक्य एक क्रिया प्रधान होनेसे एक अर्थको ही विषय किया करते हैं,

इस प्रसङ्गमें शङ्काकार कहता है कि भाई, सकेतके अनुसार ही तो शब्दोंकी प्रवृत्ति होती है। अब एक कालमें सत्त्व और असत्त्व दोनों ही अर्थोंका प्रतिपादक कोई शब्द बने, ऐसे सकेतका निर्णय करने तो देखो ! उस सकेत से दोनोंही अर्थोंका बोध हो जायगा ना ? जैसे कि व्याकरण शास्त्रमें एक मन् सञ्ज्ञा बताई गई है। कृदन्तके प्रकरणमें जहां शतृ और शानच् दो प्रत्ययका विधान बनाया है तो दोनों प्रत्ययोंका सकेत एक सन् शब्दमें किया गया है। इसमें जाहिर होता है कि एक शब्द कई अर्थोंका सकेत कर सकने वाला भी माना गया है तब इसी प्रकार एक शब्द कोई सोच लीजिए जैसा कि जो स्याद् अस्ति और स्याद् नास्ति इन दोनों का बोधक हो जायगा। शतृ और शानच् ये जो दो प्रत्यय होने हैं तो यो समझिये कि परस्मैपदी धातुमें शतृ प्रत्यय जुड़ जाता है, जिसमें भवन् गच्छन् आदिक का बनते हैं और आत्मनेपदी धातुमें शानच् प्रत्यय जुड़ जाता है जिसमें एधमान वृद्धमान आदिक शब्द बनते हैं। अर्थ दोनों प्रत्ययोंका एक है और दोनों प्रत्ययोंका बोधक एक सन् शब्द बताया गया है। तो ऐसी पद्धति है कि कई अर्थोंका सकेत करने वाला एक शब्द भी हुआ करता है। तो स्याद् अस्ति नास्ति इन दोनों धर्मोंका प्रतिपादक कोई एक शब्दका सकेत कर लीजिए। तब यह बात न रही कि एक शब्द केवल एक ही अर्थका वाचक हुआ करता है। और, भी देखिये ! चन्द्र और सूर्य दोनोंका एक साथ बोध होवे उसके लिए एक सकेत शब्द दिया गया है पुष्पवन्। पुष्पवन्त शब्दसे सूर्य और चन्द्रमा इन दोनोंका एक साथ बोध होता है। तो उससे भी यह जाहिर है कि एक शब्द नाना अर्थोंका वाचक हो सकता है। तब यह कहना युक्त नहीं है कि शब्द धू कि एक ही अर्थको कहते हैं अतएव स्याद् अस्ति, स्यादनास्ति, इन दोनोंका एक साथ शब्द से प्रतिपादन न हो सकेनेसे अवक्तव्य नामका चौथा भङ्ग बनाया गया है।

एक शब्दकी नानाथ प्रतिपादनाशक्ति होनेसे अवक्तव्य भङ्ग भी आवश्यकता का सयुक्तिक विवरण—

❧

अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि देखिये ! ऐसा सकेत भी बनता है, जो अनेक अर्थोंका वाध करायें, लेकिन वह भी वाच्य वाचक शब्दके अनुसार ही बनता है। वाच्य वाचक शब्दका उल्लेखन करके कही भी सकेतकी प्रवृत्ति नहीं देखी गई। इस बातको इस दृष्टान्तसे समझिये कि जैसे लोहेकी सलाई काठके छेदने और भेदने की सामर्थ्य रखती है, ऐसी वह लोहसलाई वज्रके छेदने भेदनेकी सामर्थ्य नहीं रखती। तब यह सिद्ध हुआ कि एक लोह काठके छेदने भेदनेकी शक्ति रखता है उसमें वज्रके लेखन काटनकी शक्ति नहीं है। और, जैसे उस लोह सलाईमें वज्रके लेखनेकी अशक्ति है उस तरह काठके छेदन भेदनमें अशक्ति नहीं है। इस तरहसे भी देखो कि जैसे काष्ठमें यह सामर्थ्य है कि वह लोह लेखनी द्वारा लिखित हो जाय इस तरहकी

वज्रमे सामर्थ्यं नहीं है कि वह लोह लेखनी द्वारा लिखित हो जाय और, जैसे वज्र में लोह द्वारा लेख्य होनेकी अशक्ति है उस तरह काष्ठमे लोह लेखनी द्वारा लिखा जाने छेदे भेदे जानेकी अशक्ति नहीं है, इसी तरह यहाँ भी समझिये कि शब्दकी भी एक बार एक ही अर्थमे प्रतिपादन करनेकी शक्ति है । अनेक अर्थोंके प्रतिपादनकी एक शब्दमे शक्ति नहीं है । तो यहाँ तक यह निश्चय हुआ कि एक शब्द एक ही अर्थका वाचक है अनेक अर्थोंका नहीं । और इसी तरह एक अर्थ एक शब्द द्वारा वाच्य है उस प्रत्येक अर्थमे भी एक पद द्वारा वाच्य होनेकी शक्ति है । अनेक अर्थोंके वाच्य होने की शक्ति नहीं है कि एक पद द्वारा अनेक अर्थ वाच्य हो जायें । अब जो एक उदाहरण दिया था पुष्पवच शब्दका, तो पुष्पवच शब्द क्रमसे दो अर्थोंके प्रतिपादनकी सामर्थ्य रखता है । अतएव इस उदाहरणसे प्रकृत बातमे कोई दोष नहीं दिया जा सकता । एक शब्द एक ही अर्थका वाचक होता है और चू कि घर्म यहाँ मूलमे दो वृत्तों पर अस्ति और नास्ति । तो इन दो घर्मोंका प्रतिपादन एक शब्द द्वारा नहीं हो सका है । अतएव स्याद् अवक्तव्य नामका चौथा भङ्ग बना है ।

एक शब्द द्वारा अनेकार्थका प्रतिपादन होनेकी, पुन शङ्का व उसका समाधान -

ॐ

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि देखिये । सेना, वन, युद्ध, पक्षि, माला, पानक, ग्राम, नगर आदिक शब्द तो एक अर्थके प्रतिपादन करने वाले देखे गए । जब सेना कहा तो उसमे हाथी, घोड़ा, प्यादे आदिक सबका समूह आ गया । तो एक सेना शब्दमे कितने ही अर्थोंका प्रतिपादन किया । वन कहा तो वनमे जिनने प्रकारके वृक्ष हैं, जितने प्रकारके नाले, नदी, पहाड़ आदि हैं, जितने प्रकारके पशु, मत्स्य, हैं उन सबका बोध हो जाता है । तो एक शब्द अनेक अर्थोंका प्रतिपादक हो गया । ऐसे ही पानक (शर्वत) कहा तो लगभग इलायची, शक्कर आदिक अनेक चीजें पड़ती हैं । तो पानक, यह एक शब्द कह देनेमे उन अनेक रूपोंका बोध हो गया । नगर कहनेसे कितने ही मकान, कितने ही मनुष्य सभीका एक साथ बोध हो जाता है । तो एक शब्दमे अनेक अर्थोंका प्रतिपादन करनेका सामर्थ्य देखा गया है ना ? इसके उत्तरमे कहते हैं कि भाई, यहाँ भी सभी शब्द एक अर्थका प्रतिपादन करते हैं । सेना शब्दके द्वारा हाथी, घोड़ा, प्यादे इन सबका समूहरूप कोई एक ही अर्थ कहा गया है । सेनाके अनेक अर्थको नहीं कहा किन्तु सेना शब्द अन्य अनेक शब्दोंका समूहरूप एक अर्थको ही कहता है । वन शब्दके कहनेसे कहीं अनेक वृक्ष नहीं कहे गए, किन्तु अनेक वृक्षोंका समूहरूप एक पदार्थ कहा गया है । माला शब्दसे अनेक फूलोंको नहीं बताया गया है, माना अनेक फूलोंका वाचक नहीं है किन्तु अनेक फूलोंका समूहरूप जो एक पदार्थ है है उसका वाचक है । पानक कहा गया तो वह नाना अर्थोंका वाचक नहीं है किन्तु

इलायची, शक्कर आदिक बहुतसे पदार्थोंके समूहरूप एक अर्थका वाचक है। यो ही नगर शब्दने भी अनेक अर्थोंको नहीं बताया, किन्तु मकान आदिकके समूहरूप एक ही अर्थको बताया है। तो इन शब्दोंको पेश करके यह कहना कि देखा एक शब्द अनेक अर्थोंका प्रतिपादक है सो बात अयुक्त है। इन शब्दोंके कहनेपर भी प्रत्येक शब्दमें एक एक अर्थका ही प्रतिपादन हुआ है। तो यो सिद्ध हुआ कि शब्द एक ही अर्थका प्रतिपादक होता है अतएव स्याद् अस्ति, स्यादनास्ति, इन दोके वाच्यका प्रतिपादक शब्द न होनेसे या इसका एक साथ कथन करना अशक्य होनेसे स्याद् अवक्तव्य नामका चतुर्थ भङ्ग बना है। तृतीयभङ्ग और चतुर्थ भङ्गमें यह अन्तर है कि तृतीय भङ्ग तो उन दो घमोंका क्रमसे अर्पण करके बना है और अवक्तव्यमें वे दोनों एक साथ अर्पित होकर अवक्तव्य हो सका तो यो क्रमयोजित दो घमोंरूप तृतीयभङ्ग हुआ और सहयोजित दो घमोंरूप यह चतुर्थ भङ्ग हुआ है।

वृक्षो वृक्षा आदि पदोंसे अनेकका बोध होनेसे रूप शका व उसका समाधान
❧

अब शकाकार कहता है कि यदि किसी प्रकारसे कह दिया जाय कि एक शब्द एक ही अर्थका प्रतिपादन करता है तो जब “वृक्षो” यह पद बोला गया तो दो वृक्षोंका बोधक कैसे बन गया ? अथवा वृक्षा यह पद बोला गया तो वह बहुतसे वृक्षों का बोधक कैसे बन जायगा ? वृक्षो शब्द दो वचन है जिससे दो वृक्षोंका बोध होता है। तो शब्द तो यहा एक है और अर्थ बताया उसने दो वृक्ष, इसी प्रकार वृक्षा यह बहुवचनान्त शब्द है तो यहा शब्द तो एक ही है और अर्थ कराया दो चार आदिक अनेक वृक्ष। तो देखो एक शब्द द्वारा अनेक अर्थ कहे गये ना ? इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि देखिये व्याकरण शास्त्रमें दो पद्धतिया अपनाई गई हैं एक तो पाणिनि आदिके व्याकरणमें और दूसरा जैनेन्द्र व्याकरणमें। पाणिनीके व्याकरणसे तो एक शेष आरम्भकी बात कही गई है। जैसे कि दो वृक्ष कहे हैं तो दो वृक्ष सबसे पहिले लिखे जायेंगे उसके बाद लिङ्ग वचनमें औ प्रत्यय आया। द्विवचनके औ प्रत्यय आनेपर शेष वृक्ष शब्द हटा दिया और एक शब्द रह गया। तो वृक्षा ऐसा कहनेपर उसमें वृक्ष शब्द न समझना उसमें कई वृक्ष शब्द गमित हैं। जो लुप्त शब्द हो गए और जो बचा हुआ शब्द है वे दोनों शब्द एक ही समान हैं और उनका अर्थ वृक्ष ही वृक्ष है। तो अर्थ भी समान है इसलिए एकत्वके विचार करनेसे एक शब्दके प्रयोगकी उपपत्ति बन गई, पर वहां वस्तुतः अनेक वृक्ष शब्द लिखे गए थे। अब जैन व्याकरणकी दृष्टिसे निरखें तो जितने शब्द होते हैं वे सब स्वाभाविक रूपसे अपना ही अर्थ बोलते हैं। तो वृक्ष शब्दमें जब द्विवचनका प्रयोग किया गया तो वृक्षका अर्थ तो एक ही अर्थ है वृक्ष। पर द्विवचन लगनेसे द्वित्वका अर्थ हुआ। तो वहा प्रकृति और प्रत्यय ये दो होनेसे दो तरहका बोध हुआ। प्रत्ययका जो अर्थ है

वह प्रकृतिके अर्थों में मिल जाता है। तब अर्थ यह हुआ द्वित्व विशिष्ट वृक्ष। वृक्ष अर्थ में वृक्ष ही है पर जब उसमें द्विवचन शब्दका प्रत्यय लगा दिया तो उसका अर्थ हुआ दुत्त्व सहित वृक्ष। इसी प्रकार वृक्षा यह बहुवचनका प्रयोग है तो वृक्षा अर्थ यह कि बहुत्व विशिष्ट वृक्ष। प्रकृतिका जो शब्द है उसने तो एक ही अर्थ बताया, पर उसमें जो प्रत्ययमें गमित हुआ है तो दुत्त्व या बहुत्व अर्थ हो गया। तब शब्दका अर्थ हुआ द्वित्व विशिष्ट वृक्ष। अथवा बहुत्वन विशिष्ट वृक्ष। तो मतलब यह समझना चाहिए कि पाणिनीय व्याकरणके अनुसार एक शब्द जो बोध रह गया है वह लुप्त हुए शब्द अनेक अर्थोंका बोधक होता है। और, जैन व्याकरणके अनुसार वृक्ष कि प्रत्ययसे सहित प्रकृति होगई अतएव प्रत्यय वाच्य अर्थसे विशिष्ट अर्थका बोध होजाता है। निष्कर्ष यह निकला कि वृक्ष कि एक शब्द एक ही अर्थका बोधक होता है अतएव किसी शब्दमें यह सामर्थ्य नहीं है कि एक साथ दो अर्थ कह सके। इसी कारण इस दृष्टिमें स्यात् अवक्तव्य नामके चतुर्थ भङ्गकी उत्पत्ति होती है।

प्रत्ययवान् प्रकृति शब्दसे भी एक शब्दकी एकाग्र वाचकताके नियमका अभङ्ग

ॐ

अब वृक्षा, वृक्षा इन शब्दोंके सम्बन्धमें अन्य बातें भी स्पष्ट समझ लीजिये। जैनेन्द्र व्याकरणके अनुसार द्विवचन आदिक जो शब्द हैं वे शब्द ही स्वभावसे द्वित्व और बहुत्व सख्या सहित वृक्षादिकके बोधक हैं, यह बात यहाँ सिद्ध की गई है। तो अब अनेक धर्मोंसे सहित अर्थ इस वृक्षा शब्दने नहीं बताया, क्योंकि वृक्षत्व रूप धर्म तो एक ही है। केवल प्रत्यय सहित वृक्षा शब्दने उन समान समान वृक्षोंकी सख्या जाहिर की है। धर्म तो एक वृक्षत्व ही है। चाहे बहुत वृक्ष कहे गए तब भी उन वृक्षोंमें वृक्षत्वरूप धर्म है और उस धर्मसे सहित एक वृक्षत्व धर्मका ही भान हुआ। कहीं द्विवचन या बहुवचन लग जानेसे अन्य अन्य धर्मोंसे सहित वृक्षका भान नहीं होता। इस तरहसे अस्ति आदिक परसे भी अस्तित्वरूप धर्मसे सहित पदार्थका ही ज्ञान एक कालमें सम्भव है। और नास्तित्त्व शब्दसे नास्तित्व धर्मसे सहित पदार्थका ही ज्ञान एक कालमें सम्भव है। अतएव कोई शब्द ऐसा नहीं है जो दो अर्थोंका एक साथ प्रतिपादन करदे, इसी कारण स्याद् अवक्तव्य नामक चौथा भङ्ग होता ही है।

प्रत्ययवान् प्रकृतिशब्दके प्रयोगमें एक- शब्दसे कनेक धर्मका परिज्ञान होने की शका—

ॐ

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि देखिये। जब वृक्षा बहुवचन शब्द बोला तो यहाँ हुआ क्या कि उस प्रत्यय सहित प्रकृति वृक्ष है, याने प्रकृति शब्द तो है वृक्ष और

उसमें प्रत्यय लगा है उस, तो सुवन्त और तिङन्त शब्दकी पदसज्ञा होती है ऐसा सभी व्याकरणोंमें बताया गया है। तो वृक्षा बहुवचनान्त शब्दसे जो वृक्षत्वरूप धर्म जाना गया प्रत्यय उस सहित, सो वृक्षत्व धर्मसे सहित वृक्षरूप अर्थका ज्ञान हुआ ना, तब यह सिद्ध हो गया कि एक पदने अनेक धर्मसहित अर्थका ज्ञान कराया। देखो। जहाँ बोला गया वृक्षा तो वृक्षा में दो शब्द पड़े हुए हैं। प्रकृति शब्द और प्रत्यय शब्द। प्रकृति तो है वृक्ष और प्रत्यय है जन्म तो प्रत्ययका अर्थ है बहुत और प्रकृतिका अर्थ है वृक्ष तो अब वृक्षत्व व बहुत ये दो इसके धर्म हुए ना ? और शब्द बोला गया एक वृक्षा। तो देखो। वृक्षा इस शब्दने दो धर्मों सहित पदार्थका बोध कराया तब यह नियम तो न रहा कि पद एक ही अर्थका बोधक होता है। देखो। समतभद्राचार्यने भी कहा है कि “अनेकमेक च पदस्य वाच्य वृक्षा इति प्रत्ययवत्प्रकृत्या” ऐसा वृहत् स्वयम्भूरमण स्तोत्रने बताया है कि एक तथा अनेक अर्थ भी पदके वाच्य होते हैं। जैसे-वृक्षा यहाँ प्रत्यय सहित वृक्षरूप, प्रकृतिसे बहु सख्या वाले वृक्षरूप अर्थका ज्ञान हुआ। इस प्रमाणसे भी यह समझ लेना चाहिए कि एक पद अनेक अर्थोंका भी बोधक हो जाता है।

प्रत्ययवान् प्रकृतिशब्दके प्रयोगमें दो धर्मोंका प्रधानता व गौणत्वसे परिज्ञान होनेसे एकशब्दकी एकार्थ वाचकताके नियमका अभङ्गरूप समाधान—

ॐ

अब उक्त शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि जो कुछ कहा है वह यद्यपि किसी दृष्टिसे यथार्थ है परन्तु एक पद प्रधानतासे एक ही कालमें अनेक धर्मसे सहित पदार्थ का बोधक नहीं होता। यह नियम भी अकारण है। देखिये। इस ही प्रकृति प्रसंगमें कि वृक्षा कहनेमें जो प्रकृति शब्द है वृक्षा उसने तो एक वृक्षत्वरूप जातिसे सहित वृक्ष का ही ज्ञान कराया। या कहो वृक्षत्वरूप धर्मसे सहित वृक्ष पदार्थका ही ज्ञान कराया। इसके पश्चात् लिङ्ग और सख्याका शब्द जन्म न हुआ। इसमें बहुवचन शब्द लगा है, इससे बहुत वृक्ष हैं ऐसा बहुत सख्याका बोध उदमे होता है। तो यहाँ भी यद्यपि प्रकृति और प्रत्यय दो शब्द जुड़े हुए हैं और दो शब्द परस्पर मिल गए हैं। प्रत्यय सहित प्रकृति है, लेकिन बोलनेके क्रमसे भी देख सकते हैं कि जिस समय वृक्षा बोला तो पहिले वृक्ष प्रकृतिके अर्थका ज्ञान हुआ। उससे तो जाना गया वृक्षत्व धर्म सहित वृक्ष। पश्चात् प्रत्ययका बोध हुआ। उससे जानी गयी बहुत सख्या यो प्रत्यय वाली प्रकृतिके द्वारा भी उस शब्दके दो अर्थ विदित हुए। तब वहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि देखो। एक पदने अनेक अर्थका बोध करा दिया। इसमें भी प्रमाण देखिये। सिद्धान्तमें भी कहा है स्वार्थमभिधाय शब्दो निरपेक्षो द्रव्यमाह समवेतम्। समवेतस्य तु वचने लिङ्ग सख्या-विभक्ति युक्त सन्। सबसे पहिले तो शब्द अर्थको कहते हैं। शब्दमें जो प्रकृति है जिस प्रकृतिके बाद प्रत्यय मिलाया गया। पहिले तो-उस-प्रकृति

ने अपने अर्थको बताया जैसे वह निरपेक्ष शब्द होता और जो कुछ बताता वही अब भी बताया गया । अब उसमें वचनोको मिला दिया गया । विभक्ति मिल जानेसे अब वचनके अर्थका उसने बोध किया । तो वृक्षा इस शब्दके बोलनेसे क्रम ज्ञान यह निकला कि पहिले तो वृक्ष शब्दने वृक्षत्वं जातिमुक्त वृक्ष अर्थ कहा, फिर प्रत्यय लगनेसे उस प्रत्यय वाले अर्थका उसने बोध कराया । तो बोधमें भी क्रम है और यहाँ जोड़ में भी क्रम है । अतः यह नियम अवाचित है कि एक पद एक कालमें एक ही अर्थका ज्ञान कराता है । ऐमाँ जब सिद्धान्त बन गयो तो वृक्षा इस पदसे वृक्षत्व धर्मसे अविच्छिन्न पदार्थका बोध तो प्रधानतामें हुआ और उसमें जो लिङ्ग है अथवा वचनबोधक प्रत्यय लगा है उससे बहुत्व सख्या अथवा लिङ्गका ज्ञान गौरुपसे हुआ, इस कारण एक पद एक समयकी प्रधानतासे एक ही धर्म सहित पदार्थका ज्ञान सभी जगह कराता है । इस सिद्धान्तमें किसी भी प्रकारका दोष नहीं है ।

एक पद द्वारा एक अर्थ ही वाच्य होना न नगर अनेकान्तकी सिद्धिके अभाव की शका व उपका सम धान—

* अब यहाँ शंकाकार कहता है कि यदि एक पद अथवा वाक्यसे प्रधानतासे अनेक धर्म सहित वस्तुका बोध नहीं होता, यही पक्ष मानते हो अथवा कहो कि एक पद या एक वाक्यसे अनेक धर्मसहित वस्तुका बोध होता है यह स्वीकार नहीं करते हो तब यह बतलाओ कि प्रमाण वाक्य अनेक धर्मस्वरूप वस्तुका प्रकाशक कैसे हो सकता है ? जब यही कहा गया कि एक पद एक ही अर्थका बोधक होता है, तो फिर अनेकान्त कैसे धनेगा ? अनेकान्तमें तो अनेक धर्मस्वरूप वस्तुका प्रकाश होता है । और, यहाँ आग्रह कर रहे हो यह कि एक पद एक ही धर्मसहित वस्तुका बोधक होता है । तब तो अनेकान्तकी सिद्धि न हो सकेगी ? उक्त शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि देखिये । काल, आत्मा स्वरूप अर्थ आदिकके द्वारा द्रव्याधिकनयकी प्रधानतासे अभेद वृत्ति होती है, तब सम्पूर्ण वस्तुका कथन होता है और पर्यायाधिकनयकी अपेक्षासे अभेदोपचार किया जाता है तब उस प्रमाण वाक्यसे उस सम्पूर्ण वस्तुका कथन होता है, यह बात तो पहिले प्रसंगमें अच्छी तरहसे बता ही दी गई है ।

अवक्तव्य शब्दसे उभयधर्मत्वकी वाच्यता सिद्ध करनेके लिये द्वन्द्व समासकी साक्षिताका शंकाकार द्वारा कथन व उसका समाधान—

ॐ

अब शङ्काकार कहता है कि 'सत्त्वासत्त्वे' इस प्रकारका यदि द्वन्द्व समासमें पद कर दिया जाय तो यह पद सत्त्व और असत्त्व दोनोंका प्रधानतासे बोधक बन जायगा कारण यह है कि द्वन्द्व समासमें दोनों ही पदार्थ प्रधान होते हैं । व्याकरणमें कहा भी है—'उभयपदार्थ प्रधानो द्वन्द्व' द्वन्द्व समासमें जितने पद आये हुए हो वे सभी के सभी

पदप्रधान होते हैं। तो इस तरह द्वन्द्व समासमें पदके द्वारा जब मभीष्ट प्रधान स्थान हो जाता है तब सदसत्त्वात्मक वस्तुको अवकाश कैसे कहा जायगा याने वस्तु ही तो बताना है उसे द्वन्द्व समास पद द्वारा कहा जायगा, फिर अवक्तव्य कैसे कह रहे हो ? इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि देखिये । द्वन्द्व समास भी कर दिया जा, लेकिन वहाँ भी दो अर्थोंका परिज्ञान क्रमसे ही करानेमें वह समर्थ है । द्वन्द्व समास होनेपर जितने शब्दोंका समास किया गया है उन शब्दोंका अर्थ क्रमसे ही बतानेमें वह द्वन्द्व समास समर्थ हो सकता है । और दूसरी बात, यह है कि इसी कारण द्वन्द्व समास होने पर भी किसीका प्रधानतासे कथन, किसीका गौणत्वे कथन सम्भव है, याने वहाँ भी सत्त्व प्रधानतासे और गौणतासे दृष्टा करता है । नभी तो यह बताया गया है द्वन्द्व समासमें जहाँ कि अनेक पदोंका समास होता है और जहाँ यह विवाद होना कि किस पदको पहिले रखना चाहिए ? तो वहाँ निर्णय होना है कि अग्रहिणं पूर्वं मायने जो पद पूज्य हो, महत्त्वशाली हो उसका पहिले स्थापन किया जाना है । तो प्रधानभूत अर्थका शब्द पहिले रख देना यह बात तब ही सङ्गते है जब कि द्वन्द्व समासमें यह निर्णय है कि समस्त पदोंका कथन और बोध क्रमसे होता है और किसीका प्रधानतासे व किसीका गौणतासे । भले ही किसीका कथन है उसमें प्रधानतासे, लेकिन मान भी लो कि द्वन्द्व समासमें दोनों पदोंका भी बोध प्रधानतासे होता है । हो गया मानो तो भी प्रधानभावसे अस्तित्व और नास्तित्व दोनों धर्मोंसे सहित धर्मोंका प्रतिपादन करने वाला कोई शब्द नहीं है, इसी कारणसे अवक्तव्यपना तो ज्यों का त्यों निर्वाच बना ।

द्वन्द्वगमित तत्पुरुष समासकी साक्षितामें भी अवक्तव्य शब्दसे उभयात्मक पदार्थवाच्यताकी अनुद्भूति—

ॐ

अब शङ्काकार कहता है कि देखिये । एक वाक्य बोला कि सदमत्त्वविशिष्ट वस्तु । अब यह है द्वन्द्वगमित तत्पुरुष समास याने इसमें सदमत्त्वका तो द्वन्द्व समास किया गया, फिर उसके बाद विशिष्ट शब्दका तत्पुरुष समास किया गया जिसका अर्थ कि सत्त्व और असत्त्वसे सहित वस्तु । तो इस पदके द्वारा दोनों धर्मोंसे सहित वस्तुका बोध तो बन गया तब अवक्तव्यपना कैसे सम्भव रहा ? वक्तव्य तो हो गया, दोनों धर्म एक साथ इस पदके द्वारा कह दिए गए । इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि भई, इस समासमें सत्त्व और असत्त्वसे विशिष्टपनेकी प्रधानता है न कि सत्त्व और असत्त्व की प्रधानता है । इस समासमें जो कि द्वन्द्वगमित तत्पुरुष समास है, वहाँ सत्त्व और असत्त्व दोनोंकी अप्रधानता है, प्रधानता तो वैशिष्ट्यकी है, क्योंकि व्याकरणमें कहा गया है उत्तरपदार्थप्रधानस्तत्पुरुष याने तत्पुरुष समासमें उत्तर पदार्थकी प्रधानता होती है जो अन्तिम शब्द हो, उसकी प्रधानता होती है । जैसे वचनोंसे सहित देवदत्त तो यहाँ प्रधान कौन रहा ? सहित, जो सहित हो वह देवदत्त प्रधान रहा । तो द्वन्द्व

समाममे तो उभयपद प्रधान होता है, लेकिन बोध उनका क्रमसे होता है और तत्पुरुष समासमें उत्तर पदार्थकी प्रधानता होती है। तब यहाँ भी दो धर्मोंका प्रतिपादक कोई शब्द न मिला इस कारण सत्र धर्मोंका एक साथ प्रतिपादन कर सकने वाला कोई पद नहीं है। अतएव स्याद् अवक्तव्य घट यह कहना विल्कुल सिद्ध है याने चतुर्थ भङ्ग युक्तिपूर्वक सिद्ध हो जाता है।

अवक्तव्य शब्दकी वाच्यताके सम्बन्धमे शका व उसका समाधान—

❧

अब इस अवक्तव्य धर्मके सम्बन्धमे अन्य भी बात सुनो। यहाँ कोई संत जन कहते हैं यह अवक्तव्यरूप अर्थ सवथा ही अवक्तव्य नहीं है कि किसी भी तरहसे न बोला जा सके। क्योंकि देखिये। अवक्तव्य शब्दको तो यही ही कहा जा रहा है। और जब कहा जा रहा है अवक्तव्य शब्दको तब तो स्याद् अवक्तव्य यह चतुर्थ भङ्ग बनता है। इस प्रकारसे कोई सत्पुरुष कहते हैं तो अब यहाँपर यह विचार करना चाहिए कि अवक्तव्य शब्दका वाच्य अर्थ क्या है? याने इस अवक्तव्य शब्दसे पदार्थ क्या कहा गया है? कदाचित् यह कहो कि प्रधानताको प्राप्त सत्त्व और असत्त्व धर्मों से सहित पदार्थ अवक्तव्य शब्दसे कहा गया है याने अवक्तव्य शब्दसे वह पदार्थ कहा गया, जिस पदार्थमे सत्त्व और असत्त्व दोनों ही धर्म प्रधान हैं। सो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि प्रधानरूपसे रहे ऐसे सत्त्व और असत्त्वका एक कालमे कोई वाचक शब्द नहीं है। प्रधानरूप रहे सत्त्व और असत्त्व ऐसा कुछ किसी भी शब्द द्वारा वाच्य नहीं होता। और, यहाँ कह रहे हो यह कि वह पदार्थ अवक्तव्य शब्दमे कह दिया गया है, तो इसका अर्थ यह होगा कि दोनों प्रधान धर्मोंसे सहित पदार्थको कहने वाला अवक्तव्य शब्द बन गया। कोई शब्द वाचक हो गया तब इस नियमका भङ्ग हो जायगा कि सर्व धर्मोंको एक साथ कह सकने वाला कोई शब्द नहीं है। तो यो अगर अवक्तव्य शब्दका वाच्य अर्थ लगा दिया जाय कि अवक्तव्य शब्दने प्रधान समस्त धर्मों सहित एक पदार्थको कह दिया तो इसमें सिद्धान्तका विधात है। सिद्धान्तमे दो नियम कहे गए हैं। एक तो यह कि सबका एक साथ वर्णन करदे ऐसा कोई शब्द नहीं है, दूसरा नियम यह कि एक पद एक ही कालमें प्रधानरूपसे अनेक धर्म सहित वस्तुका बोधक नहीं होता। अतएव यह बात युक्तिसंगत न जची कि अवक्तव्य शब्दका वाच्य एक साथ योजित दोनो धर्मोंसे सहित पदार्थ है।

सकेत सिद्ध मानकर भी अवक्तव्य शब्दसे उभयात्मक पदार्थकी वाच्यताका अभाव—

❧

यदि यह कहो कि यह तो एक सकेत शब्द है। किसी भी वाच्यका वाचक

कुछ भी सकेत घना लीजिए । सकेतसे वही पदार्थ ग्रहणमे आये, यही तो, सकेतका प्रयोजन है । सो इस अवक्तव्य शब्दको हम सकेत सिद्ध शब्द मान लेंगे कि इस शब्द द्वारा एक साथ अर्पित अनेक धर्मोंसे सहित वस्तुका बोध किया जायगा । तो इसके समाधानमें कहते हैं कि इस तरह अवक्तव्य सकेत सिद्ध शब्द होनेसे अवक्तव्य यह शब्द यदि दोनों धर्मोंसे सहित वस्तुका वाचक मान लिया जाय तो जैसे इस सकेतसे उभय धर्म सहित वस्तु वाच्य मान लिया, ऐसे ही सकेतसे सिद्ध अन्य सकेत इस पदार्थके वाचक क्यों नहीं हो जाते ? याने सकेत करनेकी बातपर जब आ-गए तो सकेत अटपट हो जाय या किन्हीं भी सकेत शब्दोंसे जिस चाहेका अर्थ ज्ञानमे लगा दिया जाय, पर ऐसा तो नहीं है । शकाकार कहता है कि बात वही यह है कि अन्य जो सकेत सिद्ध पद हैं वे क्रमसे ही सत्त्व असत्त्वसे सहित वस्तुके बोधक हैं । शकाकारके प्रति यह आक्षेप देनेपर कि अगर अवक्तव्य सकेत सिद्ध शब्दसे दोनों धर्मोंसे सहित वस्तुका बोध किया गया तो अन्य भङ्ग भी तो सकेत सिद्ध मान लीजिए । वहा क्यों नहीं दोनों धर्मोंसे सहित वस्तुका बोध किया जाता ? उसके उत्तरमे शकाकार यहां यह कह रहा कि अवक्तव्य शब्दको छोड़कर अन्य जो सकेत सिद्ध पद हैं, वे क्रमसे ही सत्त्व असत्त्व धर्मसे सहित वस्तुका बोध कराने वाले हैं, इसके उत्तरमे कहते हैं कि तब सकेत सिद्ध अन्य पदोंके समान सकेत सिद्ध अवक्तव्य यह पद भी एक कालमे सत्त्व और असत्त्व धर्मसे सहित वस्तुका बोधक न हो सकेगा । जैसे कि अन्य सकेत सिद्ध पदोंसे अनेक धर्म सहित पदार्थका ज्ञान क्रमसे ही द्वारा ऐसे ही अवक्तव्य इस पद से भी अनेक धर्मोंका ज्ञान क्रमसे ही हो सकेगा, क्योंकि दोनों ही सकेत सिद्ध पद हैं । अवक्तव्यको सकेत सिद्ध शकाकार कह रहा उसी प्रकार बाकी अन्य शब्द भी तो सकेत सिद्ध ही हैं । तब किसी एक सकेत सिद्ध शब्दकी ही कोई बात मान ली जाय यह विशेषता कैसे बन सकेगी ? अब यहां यो नहीं कह सकते कि अवक्तव्य इस पद से तो दोनों धर्मोंसे सहित वस्तुका बोध हो जायगा । और अन्य सकेतसे न होगा किन्तु इस विषयमे अवक्तव्य शब्दका वाच्य यह है कि अवक्तव्य इस शब्द पदसे यह कहा गया 'वक्तव्यपनेका अभावरूप धर्मसे सहित पदार्थ' । अर्थात् ऐमे धर्मोंवाला पदार्थ जो वक्तव्य न हो सके यह कहा गया है अवक्तव्य शब्दसे, न कि सत्त्व और असत्त्व दोनों धर्मोंसे सहित पदार्थ कहा गया है । यह तो जो विवेकी होंगे उन सबके अनुभवमे उतरने लायक बात है ।

स्याद अवक्तव्यत्वमे एकान्तसे अवाच्यताके अभावकी वृत्ति—

४४

शङ्काकार कहता है कि फिर समन्तभद्राचार्यने आत्ममीमांसामे यह कहा है, कि 'उत्तिश्चावाच्यतैकान्तेनावाच्यमिति युज्यते' याने अवाच्यताका नो कथन है वह एकान्तरूपसे अवाच्य है ऐसा माननेमे अवाच्यपना भी न कहा जा सकेगा, ऐसे समन्त

भद्राचार्यके वचनकी सगति कैसे रहेगी, क्योंकि आचार्यके इन वचनको कहनेका भावार्थ यह है कि यदि सत्त्व असत्त्व धर्मसहित वस्तुको अवक्तव्य मानोगे तो वह अवक्तव्य इस पदसे भी न कहा जा सकेगा और स्यादस्ति आदि किसी शब्दसे भी कुछ वक्तव्य न होगा, क्योंकि जब सर्वथा अवक्तव्य है तो उसके माथने है कि वह बिल्कुल ही अवक्तव्य है, किसी भी पदसे नहीं कहा जा सकता। अतः अवक्तव्यत्वका अर्थ कथजित वक्तव्य रूपसे लेना ही चाहिए। अब इस शब्दाका उत्तर कहते हैं कि भाई तुमने समन्तभद्राचार्यके वचनका अर्थ ही नहीं समझा, उस वचनका अर्थ यह है कि सत्त्वादिक धर्ममेने किसी एक धर्मके द्वारा जो पदार्थ कहे जा सकनेके योग्य है वही पदार्थ प्रधानतया सत्त्व असत्त्व इन दो धर्मोंसे युक्त रूपसे अवाच्य है। अवाच्यका अर्थ यह है कि दोनों धर्म प्रधानरूपसे एक साथ नहीं कहे जा सकते। यदि सत्त्व असत्त्व धर्म सहित पदार्थको सत्त्वादिक एक धर्मके द्वारा भी अवाच्य मानें तो वाच्यत्वका अभावरूप धर्म है उस अभावरूप धर्मके द्वारा वस्तुको कहने वाले अवाच्य इस शब्दसे यह वस्तु वाच्य न बनेगा, स्वामी समन्तभद्राचार्यके वचनका यह अभिप्राय है। अथ चत् अवक्तव्य है इसका अर्थ यह है कि एक धर्मको प्रधानरूपसे कहनेकी दिशामें वह वक्तव्य है। ऐसा शुद्ध अर्थ का व्याख्यान न करके यदि ऐसा व्याख्यान करेंगे कि सत्त्व असत्त्व इस उभय धर्ममें अवाच्य जो पदार्थ है वही सत्त्व असत्त्व इन उभय धर्म सहित वस्तुको कहने वाला अवाच्य शब्द है। माथने अवक्तव्य इन शब्दसे उभय धर्म सहित वस्तुको, कहा गया है। ऐसा व्याख्यान करेंगे तो इससे क्या निरुक्ति निकलेगा कि जिस रूपसे पदार्थ अवाच्य है उसी रूपसे वह वाच्य भी हो गया। अब देखिये। स्याद्वादका इसमें कितना विघात है कि जिस अपेक्षासे पदार्थको अवाच्य कहा उसी अपेक्षासे पदार्थको वाच्य भी कह डाला। और, जब यह बात बना ली तब फिर यह प्रसंग आ गया कि जिस रूपमें वस्तुका सत्त्व है उसीरूपसे उसी वस्तुका असत्त्व भी है यह उल्टा प्रसंग आ जायगा। पर ऐसा कहीं होता है क्या? अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे वस्तु अमत् हो जायगा? यदि इस प्रकार मानोगे तो समन्त भद्रस्वामीके इस वचनका विरोध प्राप्त होगा कि विरोधाभासोभयैकात्म्य स्याद्वादनयवेदिना अर्थान् विरुद्ध होनेने सत्त्व असत्त्व इन उभय धर्ममें किसी एक धर्मरूपसे अवक्तव्यपना स्याद्वाद न्यायके जानने वाले स्वीकार नहीं करते। विरुद्ध होनेसे दोनोंका एकात्म्य नहीं है। इस वचनका फिर विरोध हो जायगा, क्योंकि अब तो इस पद्धतिपर आ गए कि जिस अपेक्षासे अवाच्य है उसी अपेक्षासे वाच्य भी बन गया इस कारण अवक्तव्यत्वका यह अर्थ न करना कि अवक्तव्य शब्दसे उभय धर्ममें युक्त वस्तु कहा जाता है। अवक्तव्य शब्दमें तो यह कहा गया है कि दोनों धर्म प्रधानतया एक आत्ममें कहे जा सकने योग्य नहीं हैं। इस सम्बन्धमें सिद्धान्तवेदी पुरुष कहते हैं कि अवक्तव्य घट है ऐसा जो चतुर्थमङ्गल किया है तो उसमें घटको सर्वथा अवक्तव्य नहीं कहा। कथंचित अवक्तव्य है। यदि यह कह देते हैं कि घट अवक्तव्य ही है तो ऐसा कहनेसे घटका सर्वप्रकारसे अवक्तव्यपना आ जाता है। जब सर्वथा अवक्तव्यपना

आ जाता तो इसके मायने यह है कि अस्तित्वास्तित्व आदिक प्रथम द्वितीय मञ्जीके रूप में भी उसका वर्णन न हो सकेगा। इसलिए अवक्तव्य शब्दके पहिले स्यात् इस निपात का प्रयोग किया गया है। और, इस स्यात् निपातके लगनेसे यह अर्थ हुआ कि सत्त्व आदिक रूपसे तो घट वक्तव्य है, किन्तु एक ही समयमें प्रधानरूप सत्त्व असत्त्व ये दो धर्म कह दिए जायें इसरूपसे अवक्तव्य है। स्याद् अवक्तव्य एव घट इसमें जितने भी शब्द दिए गए हैं वे शब्द सार्थक हैं, कथंचित अवक्तव्य है घट इसके मायने यह है कि स्याद् अस्ति स्यादनास्ति आदिक अन्य मञ्जीकी अपेक्षा वक्तव्य है ऐंण इस चतुर्थे मञ्जी का तात्पर्य निकला।

स्यादस्ति अवक्तव्य नामका पञ्चम मञ्ज—

ॐ

अब ४ मञ्जीके बाद तीन मञ्ज और आते हैं वे सब मयोगी मञ्ज हैं। ५ वाँ मञ्ज है स्याद् अस्ति अवक्तव्य। छठा है स्यादनास्ति अवक्तव्य और सातवाँ स्यादअस्ति नास्ति अवक्तव्य। तो समुदित सयोग रूपसे द्रव्य पर्यायका आश्रय करके ये अतिम ३ मञ्ज बना करते हैं। जैसे कि ५ वाँ मञ्ज बना। उसमें प्रथम तो द्रव्य अर्पित लिया सह अर्पित द्रव्य पर्याय ली। देखो ! द्रव्य दृष्टिसे तो अस्ति है पर्याय दृष्टिसे नास्ति है अथवा स्वरूपकी अपेक्षासे अस्ति है, पररूपकी अपेक्षासे नास्ति है। तो यहाँ अस्ति तो एक पृथक् रूपसे लिया और अस्ति नास्ति दोनों एक साथ लेना चाहा। तो व्यस्त रूपमें अस्ति व अस्ति नास्ति दोनों समस्त एक साथ यो जब आश्रय करते हैं तो बनना है स्यादस्ति अवक्तव्य। इस तरह अलगसे तो द्रव्यका और एक साथ अर्पित दोनोंको द्रव्य पर्यायका आश्रय करके यह पञ्चम मञ्ज हुआ स्याद् अस्ति अवक्तव्य एव घट इसका तात्पर्य यह है कि घटरूप जो एक धर्मी है उसे तो बनाया विशेष्य, क्योंकि उसकी ही बात विशेषतामें बतानी है। उस एक धर्ममें सत्त्व विशिष्ट अवक्तव्यताके प्रकारसे ज्ञान को उत्पन्न करने वाला यह वाक्य था। यहाँ पर द्रव्यकी विवक्षामें तो अस्तित्वकी बात आयी, और एक साथ द्रव्य पर्यायकी अपेक्षामें अवक्तव्यपनेकी बात आयी। और एक साथ द्रव्य पर्यायकी अपेक्षासे अवक्तव्यपनेकी बात आयी।

स्यानास्ति अवक्तव्य एव नामका छठा मञ्ज—

ॐ

अब छठा मञ्ज है स्यादनास्ति अवक्तव्य एव घट। इसमें पृथक् रूपसे पर्याय तथा मिलानेरूपसे द्रव्य पर्यायका आश्रय करके यह मञ्ज बना है। पररूपकी अपेक्षासे नास्तित्व कहा है और स्वरूप रूप दोनोंको एक साथ प्रधानरूप तकनेकी दृष्टिसे अवक्तव्य कहा है। इसमें क्या बोध बना कि घट तो है एक धर्मी विशेष, जिसके विषयमें कुछ बर्णन करते हैं, जिसकी विशेषता बताते हैं उस विशेष्यमें नास्तित्व सहित अवक्तव्यपनेके प्रकार वाला ज्ञान उत्पन्न हो। तो यों छठे मञ्जमें दो आश्रय हुए। अलग

अलगरूपसे तो पररूपका अथवा पर्यायिका आश्रय है और एक साथ 'प्रवानरूपसे द्रव्य पर्यायिका आश्रय किया। ऐसी स्थितिमें यह बोध उत्पन्न हुआ कि स्यादनास्ति अवक्तव्य एव घट ।

स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्य नामका सप्तम भङ्ग—

ॐ

अब ७ वीं भङ्ग कह रहे हैं। ७ वें भङ्गका रूप है स्याद अस्तिनास्ति अवक्तव्य एव घट । इसमें अलग-अलग क्रम योजित द्रव्य पर्यायिका आश्रय किया है। तथा मिन हुए एक साथ योजित द्रव्य पर्यायिका आश्रय हुआ है, तब, यह बोध बता कि स्याद अस्तिनास्ति अवक्तव्य एव घट । इस लक्षणमें ज्ञान किस प्रकारसे हुआ कि घट रूप तो एक वस्तु विज्ञेय है जिसके सम्बन्धमें किसी भी प्रकारकी विशेषता बताते हैं, उसमें सत्त्व असत्त्वसे विशिष्ट अवक्तव्यपनेके प्रकारका बोध उत्पन्न किया जा रहा है। इस तरह सप्तमभङ्गमें क्रमसे अपित द्रव्य पर्यायिका आश्रय है और एक साथ अपित द्रव्य पर्यायिका आश्रय है। तब यह भङ्ग जो कि तृतीय और चतुर्थ भङ्गका मेल सा दिखता है, सप्तमभङ्ग निष्पन्न होना है।

द्रव्यकान्त व पर्यायकान्तका निराकरण—

ॐ

अब इस समय शङ्काकार कह रहा है कि द्रव्य ही तत्त्व है। पर्याय तो तत्त्व नहीं है। इसलिए स्याद अस्ति एव यही एक भङ्ग बनेगा, स्याद नास्तिका भङ्ग बनना अयुक्त है। यह शङ्का सांख्यसिद्धान्तसे मिलकर होती है। सांख्यसिद्धान्त तो केवल विधि है, वहाँ प्रतिषेधका स्थान नहीं। वहाँ अस्तित्व ही बताया गया है। नास्तित्व का विधान नहीं है। उम दृष्टिसे वहाँ शङ्काकार कह रहा है कि स्याद अस्ति ही पदार्थ है, क्योंकि द्रव्य ही तत्त्व है। पर्याय है ही नहीं। पर्याय मानो ही नहीं गई। जो भी सत् है, ब्रह्म अद्वैत, सर्व एक है पररूप तो कुछ है ही नहीं, वह मूलमें अपरिणामी है। इस तरह स्याद अस्ति एव यही भङ्ग सत्य है। इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह कथन करना अयुक्त है, जैसे द्रव्यका सत्त्व प्रतीत होता है उसी प्रकार पर्यायकी भी प्रतीति होती है कोई भी सत् ऐसा नहीं है कि वह है, पर वहाँ परिणामता न हो। इस कारण परिणामन शून्य सत् न होनेमें कोई द्वितीय भङ्गका निषेध नहीं कर सकता। सत् है और वह परिणामता है। तो यो द्रव्यका प्रतिपक्षी पर्याय है स्वरूपका प्रतिपक्षी पररूप है। तो प्रथम-दोनों भङ्गोंका होना आवश्यक है और यो ही सीधा समझिये कि कोई कुछ भी कहे उस सम्बन्धमें यह तो कहना ही होगा कि, जो यह बात रखी है हमने विपरीत नहीं है। जैसे किसीने कहा कि मैं सच बोलता हूँ तो उसका अर्थ तो, यही निकला कि मैं भूठ नहीं बोलता हूँ। यों ही अब कहा गया कि, पदार्थ नित्य है, तो

दूसरी बात आ ही गई कि अस्तित्व नहीं है। इस तरह भी भङ्ग चलेगा और द्रव्य पर्यायका सहारा लेकर भी उसमें भङ्ग बनता है। यो प्रथम और द्वितीय भङ्गका अस्तित्व बराबर प्रतीति सिद्ध है। यदि नास्ति नहीं मानते तो अस्ति भी नहीं बन सकता। जैसे कि अस्ति न माननेपर नास्ति नहीं बना करनी। तो यो स्याद अस्ति इस प्रथम भङ्गके एकान्त वाला सिद्धान्त युक्त नहीं है। जैसे कि कोई क्षणिकवादमें पर्याय ही तत्त्व है इस कारण नास्ति यह भङ्ग नहीं है। ऐसा माननेका सिद्धान्त गलत है, क्योंकि वहाँ भी द्रव्यकी प्रतीति बराबर है। मुख्य तो परिणामन नहीं मानते और क्षणिकवादी द्रव्य नहीं मानते, पर वेस्तु द्रव्यपर्याय स्वरूप है अतएव स्याद अस्ति और स्याद नास्ति ये दोनों ही भङ्ग युक्तिसिद्ध है।

अवक्तव्यकान्तका निराकरण—

❧

जिस प्रकार कोई स्याद अस्ति यह ही एकान्त माने और स्याद नास्ति यह ही एकान्त माने तो वह मानना अयुक्त है, क्योंकि द्रव्य भी प्रतीतिसिद्ध है और पर्याय भी प्रतीतिसिद्ध है, ऐसे अवक्तव्य ही वस्तुतत्त्व है, ऐसा कोई अवक्तव्यपनेका एकान्त करे तो वह भी स्ववचनवाधित है। जैसे कि अभी साक्ष्यमतानुयायितामें यह एकान्त किया गया था कि स्याद अस्ति यह ही एक भग्न है। और जैसे क्षणिकवादमें यह एकान्त किया गया था कि स्यादनास्ति यही एक भग्न सही है। इसी प्रकार यदि यह एकान्त किया जाय कि अवक्तव्य ही वस्तुतत्त्व है तो यह एकान्त भी उन एकान्तों की तरह वाधित है और अवक्तव्य ही वस्तु तत्त्व है। इस तरहका कथन तो स्पष्ट स्ववचनवाधित है। कहते तो जा रहे हैं वक्तव्य; तो हो रहा है और कह रहे हैं कि अवक्तव्य ही है। जैसे कोई पुरुष यह कहे कि मैं तो सदा मौन बनने ही रहता हूँ तो वह बोलता तो जा रहा है और बताता है कि मैं सदा मौनमें ही रहता हूँ। तो जैसे यह स्ववचनवाधित है इसी प्रकार अवक्तव्य ही वस्तु है यह कथन भी स्ववचनवाधित है। इसी प्रकार अन्य जो एकान्त हैं वे भी प्रतीति द्वारा वाधित हैं। उन एकान्तोंके विरुद्ध अनेकान्त स्वरूप वस्तु तत्त्वकी प्रतीति होती है। इस कारण अनेकान्तवाद ही युक्तिसिद्ध निर्विवाद प्रतीत होता है।

अनेकान्तमें भी सप्तभङ्गी होने या न होनेका प्रश्न—

❧

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि भाई ! अनेकान्तमें भी तो विधिपेघरूप सप्तभङ्गी जोड़नी होगी या नहीं ? यदि कहो कि अनेकान्तमें भी विधि और प्रतिपेघ की सप्तभङ्गी चलती है तो अनेकान्तको जब निषेध किया तो उस कल्पनामें एकान्त ही तो सिद्ध हुआ। फिर एकान्त पक्षमें जो दोष दे रहे हो वह दोष यहाँ भी आ जायगा, क्योंकि अनेकान्तका विधि और प्रतिपेघ माननेपर यही तो कहा जायगा कि

स्याद अनेकान्त है स्याद अनेकान्त नहीं है । तो अनेकान्त नहीं है इसका निष्कर्ष यह निकला कि एकान्त है । तो एकान्त में जो दोष है वह यहाँ भी लगेगा । और फिर अनवस्था दोष भी होता है । क्योंकि उस प्रकारके अनेकान्त व एकान्त में भी अन्य अनेकान्तकी कल्पना द्वारा विधि और प्रतिषेध वक्तव्य हो जायगा, याने 'इस प्रकार एकान्तकी भी अन्य अनेक कल्पनाएँ करें तो वहाँ भी विधि और निषेध करते हुए चले जावो जो जितने अनेकान्त कहेंगे वहाँ सब जगह ही विधि और प्रतिषेधकी कल्पना करते जाना होगा । तब कहीं भी विश्राम न मिलेगा । तो यहाँ अनवस्था दोष आता है तो यदि एकान्त में भी सप्तभङ्गी चलती है यह पक्ष मानते हो तो यदि कहो कि अनेकान्त में सप्तभङ्गी नहीं चलती है तब तो यह कहना कि 'समस्त वस्तु समूह सप्तभङ्गीसे व्याप्त है' यह सिद्धान्त फिर न रहेगा ।

अनेकान्त में भी सप्तभङ्गीकी पद्धतिके वर्णनका उपक्रम—

ॐ

उक्त दाकाके समाधानमें कहते हैं कि अनेकान्त में भी सप्तभङ्गी है अथवा नहीं है और दोनों ही पक्षोंमें कुछ दाषकी कल्पना करना यह सब अयुक्त है क्योंकि प्रमाण और नयकी विवक्षाके भेदसे अनेकान्त में भी सप्तभङ्गीकी उपपत्ति है । वह किस तरह तो समझिये । एकान्त होता है दो प्रकारका एक सम्यक् एकान्त और दूसरा मिथ्या-एकान्त । याने एक सही एकान्त और एक गैर सही एकान्त । इसी तरह अनेकान्त भी दो प्रकारका होता है एक सम्यक् अनेकान्त और दूसरा मिथ्या अनेकान्त । सम्यक् एकान्त प्रमाणके विषयभूत अनेक धर्मान्मिक वस्तुमें रहने वाले एक धर्मको विषय करता है और धर्मान्तरोका निषेध नहीं करता है । सम्यक् एकान्त में दो बातें दृष्टि में लानी चाहिए एक तो यह कि प्रमाणके विषयभूत अनेक धर्मान्मिक वस्तुमेंसे एक धर्मको विषय कर रहा है याने सम्यक् एकान्तका उपयोग करने वाले ज्ञानी पुरुष के निर्णयमें प्रमाणका निगूथ भग्न पड़ा है । अब उस प्रमाणसे परिगृहीत वस्तुमेंसे एक धर्मको इस समय जान रहा है । दूसरी विशेषता यह है कि सम्यक् एकान्त अकथित अन्य धर्मोंका निषेध नहीं करता । अब मिथ्या सिद्धान्तका स्वरूप सुनो । मिथ्या एकान्त एक धर्म मात्रके ही निश्चय करनेसे अन्य समस्त धर्मोंका निराकरण करनेमें चतुर रहता है । अर्थात् मिथ्या एकान्त केवल एक धर्म मात्रका निश्चय करता है और उस वस्तुमें पाये जाने वाले अन्य समस्त धर्मोंका निराकरण नहीं करता है । यह तो हुआ सम्यक् एकान्त और मिथ्या एकान्तका स्वरूप । अब सुनो सम्यक् अनेकान्त और मिथ्या अनेकान्तका स्वरूप । एक वस्तुमें अस्तित्व नास्तित्व आदिक नाना धर्मोंका निरूपण करनेमें समर्थ और प्रत्यक्ष, अनुमान आगम आदिकसे अविरोध सम्यक् अनेकान्त होता है सम्यक् अनेकान्तका स्वरूप समझनेके लिए इन दो बातों पर दृष्टि डालियेगा कि एक तो यह कि वह एक वस्तुमें नाना धर्मोंका निरूपण करता

है। दूसरी बात यह कि सम्यक् अनेकान्तनयने जो कुछ बताया वह न तो प्रत्यक्षसे ही वाधित होगा, न अनुमानसे, न आगम आदिकसे। ऐसा निर्वाध समस्त धर्मोंका वर्णन करने वाला अनेकान्त होता है और मिथ्या अनेकान्त प्रत्यक्ष आदिकसे विरुद्ध अनेक धर्मोंकी कल्पना करनेको कहते हैं। मिथ्या अनेकान्तमें ऐसे अनेक धर्मोंकी कल्पना की जाती है कि जो प्रत्यक्ष अनुमान, आगम आदिकसे विरुद्ध पड़ते हैं। तो इस तरह सम्यक् एकान्त और मिथ्या एकान्तके स्वरूप हुए। अब उन ४ बातोंमेंसे प्रथम-प्रथमकी विशेषता देखिये कि सम्यक् एकान्त तो नय कहलाता है। और मिथ्या एकान्त नयाभास कहलाता है। याने वास्तविक नय है सम्यक् एकान्त और झूठा नय है मिथ्या एकान्त। इस प्रकार सम्यक् अनेकान्त प्रमाणरूप है और मिथ्या अनेकान्त प्रमाणाभास है। याने वास्तविक प्रमाणभूत तो सम्यक् अनेकान्त होता है और जो मिथ्या अनेकान्त है याने प्रत्यक्ष आदिकसे विरुद्ध अनेक धर्मोंकी कल्पना करने रूप जो मिथ्या अनेकान्त है वह झूठा प्रमाण है।

अनेकान्तमें सप्तभङ्गीकी विधि—

❀

सम्यक् एकान्त, मिथ्या एकान्त, सम्यक् अनेकान्त, मिथ्या अनेकान्तका स्वरूप समझकर अब यह समझिये कि सप्तभङ्गीकी योजना यहाँ किस प्रकार लगती है? सम्यक् एकान्त और सम्यक् अनेकान्तका आश्रय लेकर जब प्रमाण और नयकी योजनाकी अपेक्षा की जाती है तो उस अपेक्षासे ये ७ भङ्ग उत्पन्न होते हैं कि कथंचित् अनेकान्त है, कथंचित् एकान्त है, कथंचित् उभय, कथंचित् अवक्तव्य, कथंचित् एकान्त अवक्तव्य, कथंचित् अनेकान्त अवक्तव्य और कथंचित् एकान्त अनेकान्तरूप और अवक्तव्य है। इस तरह सप्तभङ्गीकी योजना बन जाती है। अब उनका विवरण सुनो। नयकी विवक्षासे तो स्यात् एकान्त बनता है, क्योंकि स्यात् नय एक एकान्तको विषय करता है। तो नयकी अपेक्षासे स्यात् एकान्त हुआ। और, प्रमाणकी अपेक्षासे स्यात् अनेकान्त हुआ, क्योंकि प्रमाण समस्त धर्मोंका निश्चयात्मक होता है। प्रमाणसे एक वस्तुके सकल धर्मोंका निर्णय होता है। अब इन दो भङ्गोंके प्रति परस्परमें ऐसा तर्क बनायें कि देखिये। यदि अनेकान्त अनेकान्त ही है, एकान्तरूप नहीं है अर्थात् एक अनेकान्तका ही आग्रह किया जाय और एकान्तका निषेध किया जाय तो देखिये, एकान्तका अभाव होनेपर एकान्तका समूहरूप ही अनेकान्त था। सो अनेकान्तका भी अभाव हो जायगा। जैसे कोई पुरुष वृक्षको तो माने और शाखाओंका निषेध करे। कहे—भाई! वृह ही है, शाखा कुछ भी नहीं है। तो शाखाओंका अभाव होनेपर वृक्षका अभाव हो गया। जहाँ शाखा, पत्ता, पुष्प आदिक कुछ नहीं है वहाँ वृक्ष ही क्या है? तो अनेकान्त होता है एकान्तका समूहरूप याने सम्यक् एकान्तका जो समुदाय है वही सम्यक् एकान्त है। अब एकान्तका किया जाय सर्वथा निषेध तो अनेकान्त

कहांसे वनेगा ? तब मानना ही होगा कि स्यात् अनेकान्त है, स्याद् एकान्त है । इस तरह जब ये दो मूल भङ्ग सिद्ध हो जाते हैं कि स्यात् एकान्त और स्याद् अनेकान्त । तब उत्तर भङ्गोकी भी योजना बन सकती है याने स्यात् एकान्त अनेकान्तरूप, स्यात् उभयरूप याने अवक्तव्यरूपादिक शेषके ५ धर्म भी वत जायेगे । यो प्रमाण और नय की विवक्षामे सप्तभङ्गीकी सिद्धि होती है ।

स्यान्नित्य आदिके सम्बन्धमे सप्तभङ्गीका दिग्दर्शन —

❧

सप्तभङ्गीका निरूपण स्यादस्ति स्यादनेकान्त आदिकी तरह नित्यत्व, अनित्यत्व, एकत्व, अनेकत्व आदिक धर्मोंके सम्बन्धमे भी लगाना चाहिए । जैसे पहिले बताया था स्याद् घट अस्ति, स्यादनास्ति । अब जुरा नित्यत्वके प्रसङ्गमे भी सप्तभङ्गी देखो । वहां यो सप्तभङ्गी चलेगी कि स्याद् नित्य एव घट, स्यादनित्यत्व एव घट, क्योंकि घट द्रव्यरूपसे तो नित्य है और पर्यायरूपसे अनित्य है । तो द्रव्यकी विवक्षामे नित्य हुआ और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य हुआ । और जब नित्यत्वके ये दो मूल भङ्ग हो गए तो अब इसके आधारसे शेष ५ धर्म भी सिद्ध कर लेना चाहिए । यो ही एकत्व अनेकत्व आदिक धर्मोंके सम्बन्धमे भी सप्तभङ्गी घटित कर लेना चाहिए । पर्यायाधिक नयकी अपेक्षासे नियमसे पदार्थ उत्पन्न होते हैं और नष्ट भी होते हैं, परन्तु द्रव्याधिक नयकी अपेक्षासे न तो पदार्थ उत्पन्न होते हैं और न नष्ट होते हैं । इस छेदमे एक यह बात बता दी कि द्रव्याधिकनयसे वह पदार्थ नित्य है और पर्यायाधिक नयसे पदार्थ अनित्य है । तो यो नित्य और अनित्यमें सप्तभङ्गी बनी है । इसी प्रकार एकत्व अनेकत्व आदिक धर्मोंमे भी सप्तभङ्गी घटित होती है ।

स्यादनित्य घट हम तृतीय भङ्गकी उपपत्ति न होनेकी शका—

❧

अब शकाकार कहता है कि प्रथम जो भङ्ग कहा गया है कि, स्याद् नित्य घट कथंचित् घट नित्य है, इस वाक्यमे स्याद् शब्दका अर्थ कथंचित् ही है । जो कि सत्पनाके ससर्गरूपसे प्रति भासित है याने जो नित्यपना है उस नित्यपनेसे युक्त घट है यह हुआ प्रथम वाक्यका अर्थ । स्यादनित्य घट, उसका अर्थ ससर्ग रूपसे बना । तो जैसे प्रथम भङ्गका अर्थ इस तरह ससर्ग रूपसे बना कि द्रव्यरूपसे सहित है नित्यत्व, उस नित्यत्वसे युक्त है घट यह बात स्याद् नित्य घट ने बताया । क्योंकि द्रव्यत्वकी व्याप्ति नित्यत्वके साथ है और, नित्यत्वकी व्याप्ति घटमे है । तो जैसे प्रथम भङ्गका अर्थ यह हुआ सो तो ठीक है, पर द्वितीय भङ्गमे तो बात ठीक नहीं बैठती । याने ससर्ग रूपसे अर्थ नहीं ठीक बैठता । द्वितीय वाक्यमे जो अनित्य पद दिया है उसका तो नित्य भेद अर्थ है । याने नित्यत्वका जो छेदन भेदन करे उसे, अनित्य कहते हैं । तो इस प्रकारसे पर्यायरूपसे सहित नित्य भेद वाला घट है ऐसा ज्ञान द्वितीय ।

प्राप्त होता है। जैसे कि पहिले वाक्यका अर्थ है कि द्रव्यरूपने सहित नित्यत्व घटमें युक्त घट है तो द्वितीय वाक्यका अर्थ होता है कि पर्यायरूपसे सहित नित्य भेदवान् घट है। ऐसा अर्थ तो प्राप्त होता है लेकिन या वाक्यार्थ होना प्रयोग है क्योंकि तब द्रव्यरूपसे घट नित्य है तब उसमें नित्यका भेद बाधित है। नित्य है तो नित्यका भेदन कैसा ? भेद होता है व्याप्य वृत्ति वाला व्याप्य वृत्ति उसे कहते हैं जिसकी सत्ता पदार्थके सर्व देशोंमें रहे। जैसे तिलमें तैल यह व्याप्यवृत्ति है। जितना अन्न तिलका है उतने ही अन्नमें तैल व्याप रहता है। तो भेद होता है व्याप्यवृत्ति। इसका मायने यह है कि नित्यभेद पूरे तरहसे रहना चाहिए लेकिन नित्यमें नित्यका भेद कैसे रह सकता है? तब स्पष्ट अनित्य घट यह द्वितीय भङ्ग ठीक नहीं बन सकता।

भेदकी अव्याप्यवृत्तित्ता होनेसे स्पष्टनित्य घट इस द्वितीय भङ्गी उत्पत्ति का समाधान—

❀

अब उक्त शकाके उत्तरने कहते हैं कि देखिये—जो यह कहा कि भेद व्याप्यवृत्ति होता है सो यह नियम नहीं बनना। भेद अव्याप्य वृत्तिक भी होता है। देखो जैसे कहा—“मूले वृक्ष सयोगी न” याने मूल स्थानमें वृक्ष मरकट आदिकके सयोग से सहित नहीं है। जैसे वृक्षपर बन्दर आदिक चढ़ रहे हैं तो शाखायें तो बन्दरोंके सयोगसे सहित हैं मगर उस वृक्षका मूल भाग बन्दर आदिकके सयोगसे सहित नहीं है। और यह बात प्रतीतिमें आ रही है। अनेक पुरुष देखते हैं कि वृक्षोपर बन्दर चढ़ते हैं, पर वृक्षके जड़से भी कोई बन्दर चिपकता है क्या ? तो देखो वृक्ष मूलमें सयोगी न रहा। तो अब यहां भेदकी अव्याप्यवृत्तित्ता बन गई ना ? अर्थात् यहां भेद पदार्थके एक देशमें रहा ना। सयोगीका भेद वृक्षके मूलमें है और शाखाओंमें नहीं है। वृक्ष एक है तो यहां भेद अव्याप्यवृत्ति वाला हो गया और जो अव्याप्य वृत्तिपना है सो इस प्रकृत प्रसंगमें प्रतियोगी वृत्तिपनारूप है। प्रतियोगी वृत्तित्वका अर्थ अर्थ यह है कि जिसका अभाव कहा जाता है वह प्रतियोगी कहा जाता है। जैसे नित्य भेदका प्रतियोगी नित्य है, सयोगी भेदका सयोगी सयोगवान् वृक्ष है। प्रतियोगी कहते हैं मुकामलेमें उल्टेको। तो सयोगके अभावका उल्टा क्या ? सयोग। नित्यपनेके अभावका प्रतियोगी क्या ? नित्य। तो जैसे सयोगी भेदका प्रतियोगी क्या हुआ ? संयोगवान् वृक्ष। तो उसका किसी देशमें सयोगीका भेद भी पूर्ण रूपसे है। जिस देश में सयोग नहीं है वहां सयोगका अभाव पूर्णरूपसे है ना। क्योंकि शाखा आदिकमें यद्यपि वृक्ष बंदरोंसे संयुक्त है लेकिन मूल भागमें सयोग भेद विद्यमान है। वहां अन्य बन्दर आदिक नहीं हैं। इसी रीतिसे घटमें भी घटाश्रय। घटमें पर्यायसहित उस नित्य का भेद भी है। यद्यपि घट द्रव्य दृष्टिसे नित्य है मगर घटकी ही जब पर्याय दृष्टिसे देखते हैं तो उसे एक देशमें देखा ना, तो उस एक देशमें नित्यका भेद भी है। मायने

नित्य नहीं है घट । जैसे वृक्ष कही सयोग है, कही सयोगका भेद है ऐसे ही घटमें द्रव्य दृष्टिमें नित्यका ससर्ग है और पर्यायदृष्टिमें नित्यका ससर्ग नहीं है । यो पर्याय-रूपसे देखा जाय तो नित्य भेदसे युक्त घट है ऐसा द्वितीय वाक्यका अर्थ करनेमें कोई हानि नहीं है । बात सीधी यह है कि द्रव्य दृष्टिसे घट नित्य है । पर्याय दृष्टिसे घट अनित्य है । एक ही घटको नित्य कह दिया तो फिर अनित्य कैसे कहा ? यह शक न करना चाहिए । नित्यत्वकी विवक्षा और है, अनित्यत्वकी विवक्षा और है । घट में जो मृत्तिका है वह सदा रहता है । उस द्रव्यसे नित्य है और घटकी पर्याय नष्ट हो जाती है उस दृष्टिसे अनित्य है ।

एकत्व घमके सम्बन्धमें सप्तभङ्गी—

ॐ

अब एकत्व और अनेकत्वकी सप्तभङ्गी बताते हैं । प्रथम भङ्ग है स्याद 'एक' घट दूसरा है स्याद अनेक घट । कथञ्चित् घट एक है और कथञ्चित् घट अनेक हैं ये दो भूल भङ्गे हुए । याने द्रव्यरूपसे तो एक ही घट है क्योंकि मृत्तिका रूप द्रव्य पिण्ड में, कोष्ठों, कुशुलमें सभी पर्यायोंमें रहा, याने मिट्टीका लौघा, मिट्टीका ढडा और मिट्टीकी कुठिया फिर बना घट । तो जितनी पर्यायें हुई उन सबमें मिट्टी अनुगत है । तो यो मिट्टी जो है वह उर्द्धना सामान्य रूप हुई । उर्द्धता सामान्य कहते हैं कि कलापेक्षया पूर्वोत्तर कालमें जा रहे ऐसा सामान्य । तो मिट्टीमें जो पिण्डादिक अनेक पर्यायें हुई उन सब पर्यायोंमें मिट्टी रही । तो वह उर्द्धता सामान्यरूप रहा । यो घट स्यात् एक है और पर्यायरूपसे अनेक घट है, यद्यपि घट तो वह एक है सामने जिसके बारेमें बात कर रहे हैं लेकिन वह घट रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक अनेक पर्यायों-रूप है । तो जित-जित पर्यायरूपसे वह है उन-उन पर्यायोंकी दृष्टिसे तो भिन्न-भिन्न बन गया । वही घट काला है, बुरी गंधवाला है, यो कितनी ही बातें बोलेंगे । तो उन-उन अपेक्षाओंसे घट अनेक हुए । यो जब स्याद् एक स्याद अनेक ये दो भूल भङ्ग निर्वाच सिद्ध हो गए, तो स्याद् एक अनेक स्याद अवक्तव्य, स्याद् एक अवक्तव्य, स्याद अनेक अवक्तव्य, स्याद अनेकानेक अवक्तव्य, ये सब भङ्ग उसमें सिद्ध हो जाते हैं ।

“सर्व एक” इसमें सप्तभङ्गीने सन्देहकी शका व-उसका समाधान—

ॐ

अब इस प्रसंगमें शङ्काकार कहता है कि द्रव्याधिकनयका और पर्यायिकनयका आश्रय करके एक और अनेक आदिक सप्तभङ्गी मान भी ली जायें तब भी यह कैसे सगत होगी कि समस्त पदार्थ स्याद एक हैं स्याद अनेक हैं । सप्तभङ्गी तो सब जगह लगाओ । सर्व वस्तु स्याद एक स्याद अनेक यह बात उसमें सगत हो सकती, क्योंकि किसी प्रकारसे सब वस्तुओंकी एकता नहीं हो सकती । सारे पदार्थ हैं, वे एक रूप कैसे

हो जायेंगे ? यदि कोई यह कहे कि सत्त्वके रूपसे तो सब वस्तु एक हैं, चाहे जीव हो, हैं तो सभी सत् । तो उस सत्की दृष्टिसे सब वस्तुओंमें एकता हो जायगी, सो भी बात नहीं कह सकते, क्योंकि समस्त-वस्तुमें व्याप करके रहने वाले एक सत्त्वको जैन सिद्धान्तने अङ्गीकार नहीं किया । जैसे कि भीमासक सिद्धान्तमें सत्त्व एक है और उसका समवाय सर्व पदार्थोंमें होता है । यो अलगसे कोई एक सत्त्व है और वह सर्व पदार्थोंमें व्यापक है । यह जैन सिद्धान्तके अनुसार युक्त नहीं है । जैन सिद्धान्तके अनुसार तो सदृश परिणामरूप प्रति व्यक्तिमें रहने वाला सत्त्व जाति अपेक्षासे एक तथा उस उस व्यक्तिरूप सत्त्व प्रतिव्यक्तिमें भिन्न ही सिद्ध है । याने जिस दृष्टिसे सर्व पदार्थों की सदृशता जानी जाय उस दृष्टिसे एक सत् कहा न तो वह जाति अपेक्षासे है । मगर प्रत्येक पदार्थमें सत्त्व भिन्न-भिन्न ही सिद्ध है । जैसे जीवका लक्षण उपयोग है, पुद्गल का लक्षण भूतपना है, तो ये सब भिन्न-भिन्न ही तो रहे । हाँ सभीमें सत्त्व है, इस जातिसे एक सत्ता है, परन्तु परिणाम, अनुभव, प्रदेश-इन सबके जुड़े हैं, ऐसा एक सत्त्व समस्त पदार्थोंमें व्याप करके नहीं रह सकता । फिर यह भङ्गी सामान्य विशेष की अपेक्षासे बनेगी कि सर्व वस्तु स्याद एक है और स्याद अनेक है ।

तिर्यक् सामान्यकी अपेक्षासे सर्वमें एकत्वकी प्रसिद्धि—

❀

उपयोगी लक्षण इस सूत्रके तात्पर्यमें सत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकमें बताया गया है कि उपचारसे एक ही कालमें सदृश परिणामरूप अनेक व्यक्तिमें व्यापी एक सत्त्व नहीं माना गया है । अर्थात् कोई एक ही सत् नामका पदार्थ हो और वह फिर समस्त पदार्थोंमें व्याप करके रहे ऐसा सत्त्व नहीं है किन्तु जो पदार्थ है वह पदार्थ स्वयं सत् है और उन सब सत् पदार्थोंमें इस सत्त्वधर्मको देखकर कहा जाता है कि सत्त्वकी अपेक्षा सब एक है । जैसे अनेक मनुष्योंको कहा जाता है कि मनुष्यत्वकी अपेक्षा सब एक हैं, पर वहाँ यह बात तो नहीं है कि मनुष्यत्वनामका कोई पदार्थ है और वह एक है । फिर इन मनुष्योंमें प्रवेश कर करके इन्हें मनुष्य बनाता है, ऐसा तो नहीं है । मनुष्य सब इवय स्वतन्त्ररूपसे पूरे पूरे मनुष्य हैं । तो उन सब मनुष्योंमें मनुष्यताकी समानता है । इस समानताकी दृष्टिसे उपचारसे कहा जाता है कि मनुष्य एक है । तो यह केवल उपचार कथन है । वस्तुतः एक सत्ता सर्वमें व्यापक हो सो बात नहीं है । इस ही सम्बन्धमें परीक्षामुखसूत्रमें भी बताया है कि 'सदृशपरिणामस्तिर्यक खण्ड-मुष्ठादिषु गोत्वत्' खण्डी मुण्डी आदिक अनेक गायोंमें जैसे गोत्वके सदृश परिणाम हैं ना, तो वे प्रत्येक गायमें भिन्न-भिन्न हैं परन्तु सदृश परिणाम है उसे कहते हैं तिर्यक सामान्य । अद्वैता सामान्य तो पूर्वोत्तर कालवर्ती पदार्थोंमें रहने वाला एक द्रव्य सामान्य ग्रहणमें आता है और तिर्यक सामान्यमें पृथक-पृथक व्यक्तियोंमें जिस सदृश धर्म द्वारा समानता बताया है उस धर्मकी समानताको कहते हैं तिर्यक सामान्य । इसके

सम्बन्धमे मार्तण्डमे खुलासा किया गया है कि सदृश परिणामरूप प्रत्येकमे भिन्न भिन्न अनेक सत्त्व तिर्यक सामान्य है । जैसे अनेक मनुष्योंमे यह कहना कि मनुष्यत्व है यह तो है तिर्यक सामान्य और एक ही मनुष्यके बालकपन, जवानी, बुढ़ापा आदिक सब दशाश्रमे मनुष्यत्व बताना यह है अद्वैता सामान्य । तो प्रकरणमे यह बात कही जा रही है कि समस्त वस्तु कथंचित् एक है, कथंचित् अनेक है । तो इसमे जो एकपत्ता बताया गया है वह सदृश परिणामका अपेक्षा कह सकेंगे, परं सभी वस्तुवें वस्तुतः एक हो जायें सो नहीं है । एक तो वह कहलाता है जो अखण्ड होता है, ये दिखने वाले चौकी, भोट आदिक अनेक पदार्थ हैं । इनमेसे एक चौकीको ही दृष्टान्तमे ले तो तो चौकी भी एक नहीं है । पदार्थकी दृष्टिसे चौकीमे अनन्त परमाणु हैं और वे एक एक परमाणु एक एक पदार्थ हैं । तो यो यह सिद्ध हुआ कि तिर्यक सामान्यरूप सत्त्व प्रत्येक व्यक्तिमे भिन्न-भिन्न है लेकिन उपचारसे एक कह दिया जाता है ।

सत्ताकी सप्रतिपक्षताका वर्णन—

❀

अब यहाँ शकाकार कहता है कि तब तो तिर्यक सामान्यरूप सत्त्व जबकि प्रत्येक व्यक्तियोंमे भिन्न है तो सर्व वस्तुमे सत्त्वकी अपेक्षासे एकता कैसे घटित होगी ? तो इसके उत्तरमें मुनो कि सत्ता सामान्य एक अनेक आदिक है, ऐसा सिद्धान्तमे स्वीकार किया गया है वह किस तरह कि व्यक्तिरूपसे यद्यपि सत्त्व अनेक हैं याने जितने पदार्थ हैं उतने ही सत्त्व हैं । पदार्थ ही तो स्वयं सत् हैं । उनका जो धर्म है सो सत्त्व है । तो प्रत्येक व्यक्तिमे उनका अपना सत्त्व है । अतएव अनेक हैं लेकिन सत्त्व अपने स्वरूपसे है यो एक है । पूर्व आचार्योंके वचनोंसे जो सत्ताको एक स्वीकार किया गया है वह सत्त्वके स्वरूपसे एक है न कि प्रति व्यक्ति एक सत्ता ही रहनी है । सत्त्वका स्वरूप क्या है ? उत्पादव्यय ध्रौव्ययुक्त सत् । उत्पादव्यय ध्रौव्यसे तन्मय होता है यह है सत्त्वका स्वरूप । और प्रत्येक सत्त्वका यही स्वरूप है ? यह नहीं है कि किसी पदार्थके सत्त्वका स्वरूप तो उत्पादव्यय ध्रौव्ययुक्त हो और किसी व्यक्तिमें सत्त्वका स्वरूप अन्य कुछ हो । ऐसा भिन्न होनेमे सत्त्व एक कहलाता है । तब जो लोग सत्त्वको सर्वथा एक ही मानते हैं उनका ही निराकरण है न कि कथंचित् एकत्वका निराकरण है । यदि कोई पुरुष सत्त्व स्वरूपको अनेकपत्तमे ही माने तो पृथक्त्व एकान्त पक्षका आदर होगा । अनेक व्यक्तियोंमे समानरूपसे रहने वाले एक धर्मको यदि नहीं स्वीकार करते तब फिर सदृशताकी बात कहना भी असम्भव है, क्योंकि सदृशता तो उसे कहने हैं कि पदार्थ तो हो भिन्न-भिन्न, किन्तु उनमे रहने वाले धर्म समान हो उसे कहते हैं सादृश्य । जैसे कोई कविजन मुखकी कल्पना चन्द्रमे करने लगते हैं तो चन्द्र तो भिन्न है, मुखा भिन्न है, पर चन्द्रके दो धर्म मुखमे उपचारित किये गये हैं । जैसे चन्द्र एक आलहादकारी है । अथवा जैसे उसका गोला आकाश

हे वैसे ही मुलका भी गोल आकार है ऐसा कुछ धर्मोंकी सदृशतासे सदृशता और उपमा दी जाती है। जहाँ कहीं किसी भी वस्तुको किसीके समान बताया जाय वहाँ बात क्या सिद्ध होती है कि वे पदार्थ हैं तो परस्परमें भिन्न-भिन्न लेकिन उनमें रहने वाला कोई धर्म सदृश मिल जाया करता है इससे भी यह समझिये कि पदार्थ तो परस्पर वस्तुतः भिन्न होते हैं पर उनमें कई धर्म सदृश हो जाते हैं इसी तरह घटत्व रूप एक धर्मको लेकर दो घटोंमें परस्पर साधर्म्य माना गया है, पर प्रत्येक घटमें उनका अपना-अपना असाधारण धर्म है। कोई घट ऊँचा है, कोई पक्का है। कोई अच्छी मिट्टीका है कोई साधारण मिट्टीका है। यो उन घटोंमें जितने घड़े हैं उतने ही उनमें अन्तर है। तो वे परस्परमें अत्यन्त भिन्न हैं और अपने अपने उत्पाद व्यय औद्योगिकी लिये हुये हैं। किसी भी घड़े का उत्पादव्यय अन्य कोई घड़ा नहीं कर रहा है। यो भिन्न-भिन्न होनेपर भी घटत्वकी अपेक्षा वे समान हैं इसलिए कथंचित् एक भी कहा गया है। वस्तुतः तो वे घट अनेक हैं। अथवा एक ही घटमें उनके परस्परनेके साधन भिन्न-भिन्न हैं ना ! चक्षुके द्वारा रूप देखा जाता है, ध्याणके द्वारा गंध जाना जाता है, तो यो परस्परनेके नेदसे अनेक घट हो सकते हैं।

साधारण और असाधारण धर्मोंकी अपेक्षासे सबके ऐक्य और अनैक्यकी सिद्धि—

ॐ

यहाँ प्रसंगकी वान यह चल रही है कि शाङ्काकारने यह शकाकी थी कि समस्त वस्तुवें कथंचित् एक हैं, कथंचित् अनेक हैं। ऐसी भी तो सप्तमङ्गी लगना चाहिए और तब एक कैसे बन गये समस्त पदार्थ ? उसका उत्तर दिया जा रहा है कि उपचारसे एक बन गया है अर्थात् जो धर्म समस्त पदार्थोंमें समानतासे पाया जाय उस धर्मकी अपेक्षासे वस्तु सब एक हैं। यों यदि सदृश धर्मोंकी अपेक्षा एक नहीं माना जाय तो फिर साधारण-धर्म और असाधारण धर्मका अन्तर ही क्या ? इसका कथन ही कैसे बन सकेगा ? साधारणपना कहते ही उसे हैं कि अनेक व्यक्तियोंमें अन्वयरूपसे जो रहे। जैसे जितने भी जीव हैं उन सब जीवोंमें उपयोग सामान्य साधारणरूपसे रह रहा है और उपयोग सामान्य साधारणरूपसे रह रहा है और उपयोग विशेष यह असाधारणरूपसे रह रहा है। अथवा समस्त पदार्थोंमें साधारणरूपसे अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुरुलघुत्व प्रदेशवत्त्व और प्रमेयत्व ये ६ धर्म उहते हैं इसी कारण इन ६ धर्मोंको साधारण धर्म कहा गया है। तो साधारणत्वके कथन से भी यही सिद्ध होता है कि प्रत्येक भिन्न-भिन्न व्यक्तियोंमें अनुगत रूपसे जो धर्म रहता है उसे साधारण धर्म कहते हैं। यो सत्त्व नामक साधारण धर्मकी अपेक्षासे समस्त वस्तुओंको एक कहा गया है। और, यो सब वस्तुवें कथंचित् एक हैं और कथंचित् अनेक हैं यह बात सिद्ध हो जाती है। अनेक तो हैं ही, इसमें कोई विशेष-

प्रमाण देनेकी आवश्यकता नहीं है। क्योंकि प्रत्येक वस्तुका अपने आपमें जुदा-जुदा परिणाम है। और, वे समस्त पदार्थ एक हैं उपचारसे अर्थात् जो साधारण धर्म उन सब पदार्थोंमें है जैसे सत्त्व, द्रव्यत्न वस्तुत्व आदिक उनकी अपेक्षामें सभी वस्तुवे एक हैं। इसी बातको स्वामी समतभद्राचार्यने आप्तमीमांसामें बताया है कि “सत्सामान्या तु सर्वेषु प्रथमद्रव्यादिभेदतः । भेदाभेदविवक्षायामसारणहेतुवत्” । भेद अभेदकी विवक्षामें असाधारण हेतुके समान उस सामान्यसे सबकी एकता है और द्रव्यादिकके भेदसे पृथकता भी है अर्थात् द्रव्य तो पृथक पृथक हैं, उनका उत्पादव्ययघ्नोव्य उनका उनमें ही पृथक पृथक है, इस दृष्टिसे तो वे अपनी अपनी आधान्तर सत्ता लिए हुए हैं, लेकिन सत्ता सामान्यकी अपेक्षासे देखा जाय तो सब एक है। तो परमार्थतः विचार करनेपर तो यह सिद्धान्त होता है कि जो परिणाम जिसमें अभेदरूपसे होता है वस वह एक पदार्थ है। यो अपने आपके स्वरूपसे परिणामने वाले पदार्थ एक-एक हैं। उनमें सहस्र धर्मको निरख करके कहा जाता है कि ये सब पदार्थ एक हैं। यो सब वस्तुओंमें भी स्याद् एक स्याद अनेक इस प्रकारके भग घटित हो जाते हैं।

‘एव स्यादेक स्यादनेक’ की उदाहरणपूर्वक सिद्धि—



स्याद् एक अनेकके बोधके लिए एक उदाहरण है—हेतुपक्षधर्मत्व आदिक भेद विवक्षामें अनेक हैं और हेतुपक्षकी अपेक्षासे एक हैं। हेतुमें पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति ऐसे ३ धर्म माने गए हैं। तो हेतुमें इन ३ धर्मोंको देखा जाय तो पृथक पृथक धर्मके आशयमें हेतु पृथक पृथक रूपसे विदित होंगे। और, तब हेतु अनेक हो गया। फिर भी वे तीन प्रकारके हेतु जो उदाहरणरूपमें कहे हैं जिसमें पक्षधर्मत्व है व जिसमें सपक्ष सत्त्व है व जिसमें विपक्षव्यावृत्ति है, ये तीनों ही हेतु ही तो हैं। सो वे एक ही तो हैं। यो हेतुरूपसे देखनेपर वह एक है। इसी प्रकार सर्व सत् एक अनेक, सबको सत्त्वकी ओरसे देखा तो सत्त्वकी अपेक्षासे सारा विभ्व एक है, पर जीवद्रव्य, पुद्गलद्रव्य, धर्मद्रव्य, यधमद्रव्य, आकाशद्रव्य, कालद्रव्य यो द्रव्यादिकके भेदसे वे अनेक हैं। इस प्रसङ्गमें एकका भेदवान् द्वितीय भङ्ग है, यह भी बात घटित कर सकेंगे कि जैसे स्याद् नित्य और स्याद् अनित्य इस प्रयोगमें की हुई शङ्काके समाधानमें कहा था। यहाँ भी यह शङ्का की जा सकती है कि हेतु कथञ्चित् एक है और कथञ्चित् अनेक है इसका अर्थ है एकका भेद हो गया, एकत्वको खतम कर दिया तो एकका जो भेदन है सो वहाँ यह बोला जायगा कि पर्यायसे सहित एकका भेदवान हेतु है। तो यह अर्थ तो अयुक्त रहेगा, क्योंकि जो एक है उसमें एकका भेद कैसे बनेगा ? क्योंकि भेद तो व्याप्यवृत्ति होती है। जितना एक है उस सबमें ही एकका भेदन रहे तो यह कैसे सम्भव है ? ऐसी शङ्काका उत्तर पूर्ववत् ही गो दिया जायगा कि पर्यायसे सहित है, इस रूपसे भेद है। जैसे वृक्ष उन शाखा आदिकमें सग गी है।

वहाँ बन्दर आदिक चढ़े हुए हैं और वृद्धके मूल देशमें सयोगी भेद है। तो भेदवान व्याप्यवृत्ति ही हो यह नियम नहीं है। वह एक देशमें होना, बल्कि भेद प्रायः भ्रमा वृत्ति ही होता है। तो यो स्याद् एकके साथ लगा हुआ जो स्याद् अनेक नामका दूसरा भङ्ग है उसका वाक्यार्थ ठीक ही घटित हो जाता है।

“स्याज्जीव स्यादजीव” सम्प्रन्धा सप्तभङ्गी—

❀

अब जैसे अब तक अनेक प्रकारकी सप्तभङ्गियाँ दिखाई गई हैं—उनमेंसे एक सप्तभङ्गी जीवके सम्बन्धमें भी बताते हैं। यो कहना कि यह कथञ्चित् जीव है और कथञ्चित् अजीव है, ये मूलमें दो भग हुए। इनका वाक्यार्थ क्या हुआ ? कि देखा। उपयोगरूपसे तो यह जीव है और प्रमेयत्वादिक अन्य धर्मोंके रूपमें यह अजीव है ऐसा अकलङ्क स्वामीने भी बताया है कि ‘प्रमेयत्वादिभिर्मनोविदात्मा विदात्मक। ज्ञान-दर्शनतस्तस्मान्चेतनाचेतनात्मक।’ प्रमेयत्वादिक धर्मोंमें तो जीव अचेतनरूप है और ज्ञानदर्शन उपयोगसे जीव अचेतनरूप है। यो यह जीव चेतनस्वरूप और अचेतनस्वरूप दोनों प्रकारसे परका जाता है। तात्पर्य यह है कि जीव एक द्रव्य है। द्रव्यमें साधारण गुण और असाधारण गुण रहा करते हैं। तो जीवमें जो असाधारण गुण है वह तो है चेतन। उसकी दृष्टिसे तो यह पदार्थ जीव है और उसमें जो साधारण गुण हैं अस्तित्व, वस्तुत्व, प्रमेयत्व आदिक तो ये धर्म जैसे अचेतनमें रहते हैं ऐसे ही इस जीव में भी रहें। दूसरी बात यह है कि इन धर्मोंका स्वयका स्वरूप चैतन्यात्मक नहीं है। अस्तित्वका स्वरूप सत्ता कायम करना है। वस्तुत्वका स्वरूप स्वद्रव्यसे होना, परद्रव्य से न होना। प्रमेयत्व धर्मका स्वरूप ज्ञानमें झोप बन जाना है। तो यह सब स्वयं विदात्मक नहीं हैं। तो यो इन धर्मोंकी दृष्टिमें देखनेपर यही जीव चेतनात्मक विदित न हुआ, तब ये दो भग हुए कि कथञ्चित् यह जीव है और कथञ्चित् यह अजीव है। इस प्रसंगमें अजीववृत्तिक प्रमेयत्वादिक धर्मों वाला होना, यह तो है अजीवपना याने प्रमेयत्वादिक धर्म अजीवमें रहते हैं और उन प्रमेयत्वादिक धर्मोंसे युक्त यह है तो यह भी अजीव दीख गया। और, जीवत्वके सायने है ज्ञानदर्शनादिक स्वरूप होना। तो यो यह पदार्थ कथञ्चित् जीव है और कथञ्चित् अजीव है, इस प्रकार मूलके दो भग सिद्ध होना चाहिए फिर तो शेष ५ भी उसके बन जाते हैं। तब इसकी सप्तभगी इस प्रकार हुई कि यह कथञ्चित् जीव है, कथञ्चित् अजीव है, कथञ्चित् जीव और अजीव है कथञ्चित् अवक्तव्य है, कथञ्चित् जीव अवक्तव्य है, कथञ्चित् अजीव अवक्तव्य है, और कथञ्चित् अजीव अवक्तव्य है और कथञ्चित् जीव अजीव अवक्तव्य है।

अनेकान्तवादमें छलक सन्देहका अनन्तकोश—

❀

यहाँ शङ्काकार कहता है कि यह अनेकान्तवाद तो हमें कोरा फल ही दिख

रहा है। यो बोलना कि वही है, वही नहीं है, वही नित्य है, वही अनित्य है इस तरह की तो निरूपणायें की जा रही हैं अनेकान्तवादमें। यह तो छल मात्र जचता है। इसके समाधानमें कहते हैं कि अनेकान्तवादको छल मात्र कहनेकी बात युक्तिपूर्ण नहीं है, क्योंकि इसमें छलका लक्षण घटित नहीं होता। छलका लक्षण यह है कि अन्य अभिप्रायसे तो बात कही गई और अब उस कथित बातका अर्थ दूसरा रचकर दूषण दिया जाय तो वह छल कहलाता है। याने बात कही हो किसीने किसी अभिप्रायसे और अर्थ लगा देवे अन्य अभिप्रायका, और फिर दूषण देवे तो यह छल है। जैसे किसी ने कहा कि नवकम्बल अथ देवदत्त ? जिसका प्रकृत अर्थ यह है कि देवदत्त कोई नया कम्बल आदकर आया हुआ था उसे देखकर किसीने कहा कि यह देवदत्त नवकम्बल वाला है याने नये कम्बल वाला है नव यहाँ नवके दो अर्थ होते हैं। एक नवका अर्थ है नया और एक नवका अर्थ है सख्याके ९। तो उसने तो कहा कि यह नवकम्बल वाला है अर्थात् नये कम्बल वाला है। तो कोई दूसरा उसे नीचा दिखानेके लिए कह उठता है—वाह रे वाह तुम कैसा असत्य कह रहे हो। देवदत्त तो वेचारा गरीब है। उसके पास तो दो कम्बल भी नहीं हैं और तुम कह रहे कि देवदत्त ९ कम्बल वाला है। तो देखो यहाँ दोनोके अभिप्रायमें ही भेद है। एकका अभिप्राय है नव अर्थात् नये कम्बल वाला और एकका अभिप्राय है नव अर्थात् ९ कम्बल वाला। तो यह कहलाया छल कि कहा तो यह कहलाया छल कि कहा तो किसी अभिप्रायमें कुछ और अर्थ लगाया किसी अन्य अभिप्रायसे दूसरा। तो उस दूसरे अभिप्रायकी बात उपस्थित करके उसे दूषित ठहराना यह है छल। लेकिन, अनेकान्तवादमें इस प्रकारका छल लक्षणका प्रमग ही नहीं है, क्योंकि अनेकान्तवादमें यह पद्धति नहीं है कि किसी अभिप्रायसे कोई शब्द बोला जाय और उसका अर्थ दूसरा बनाया जाय। वहाँ तो केवल स्यात् शब्द लगाकर यह स्पष्ट सकेत कर दिया जाता कि यह अमुक दृष्टिमें ऐसा ही है। तो छलका लक्षण अनेकान्तवादमें घटित न होनेसे इसको छलमात्र नहीं कह सकते अनेकान्तवाद तो स्पष्ट एक प्रमाण, गूढ पद्धति है। जिसके बलसे पदार्थका यथार्थ निर्णय होता है। कभी कोई यह कहे किसी एक देवदत्तके प्रति कि यह पिता है। बड़ा हो जानेपर, उम्रमें उस लड़केसे अधिक होनेपर लोग कहते हैं कि अब तो यह बात बन गया। तो यह बाप भी है और यह बेटा भी है, यह तो एक छलकी बात है। सो इसमें छल जरा भी नहीं परिचयी लोग उसका स्पष्ट अर्थ लगा लेते हैं कि उत्पन्न हुए लड़के की अपेक्षासे तो यह पिता है और अपने पिताकी अपेक्षासे यह पुत्र है। तो छलकी बात वहाँ नहीं है। इसी प्रकार अनेकान्तवादमें स्यात् शब्द कहकर सब स्पष्ट कर दिया जाता है कि इस अपेक्षासे यह तत्त्व है। तो अनेकान्तवादमें इस छलका कोई अवकाश नहीं है।

अनेकान्तको सशयहेतुता माननेकी शक्ता—

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि अनेकान्तवाद तो सशयका कारण है, क्योंकि एक वस्तुमें विरोधी अस्तित्व नास्तित्व आदिक धर्म सम्भव हो नहीं हैं। सशयका लक्षण यह है कि एक वस्तुका विशेष्य करके उसमें विरुद्ध नाना धर्मोंके प्रकारका ज्ञान करना तो सशय है। जैसे सुबह कुछ अंधेरे उजेलेके समयमें कोई पुरुष घूमने गया, उसे बहुत दूरसे कोई ऊबीसी चीज दीखी, वह पुरुष जैसे चीज भी हो सकती थी अब वहाँ उसे इस प्रकारका ज्ञान बन रहा है कि यह लूठ है या नहीं, तो यहाँ देखिये ! कि एक धर्मोंको तो विशेष्य बनाया। जो कुछ पदार्थ आँखों दिख रहा है वह तो है विशेष जिसको कि यह कहकर बताया है लूठ है या नहीं। तो यह कहकर जिसका परिज्ञान किया गया है वह तो है एक धर्मों विशेष। अब उसमें म्थारुपना है या उमका अभाव है इस तरहका ज्ञान बन रहा है तो यह मशयज्ञान हुआ। एक विशेष पदार्थमें विरुद्ध धर्मोंको विशेषणरूपमें ज्ञान करनेका नाम सशयज्ञान है, तो इसीप्रकार अस्तित्व नास्तित्व आदिक विरुद्ध धर्म भी तो हुए विशेषण और उन विशेषणोंमें सहित धट आदिक पदार्थ विशेष्यका ज्ञान किया गया तो यहाँ इस डगका जो अनेकान्तवाद कहा है वह तो सशयका कारण है। अतः अनेकान्तवाद कोई सपुष्ट शासन और पद्धति नहीं है।

अनेकान्तमें सशयका लक्षण घटित न होनेमें मशयहेतुका अभाव—

ॐ

अब उक्त शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि अनेकान्तवादको सशय हेतु बताना अथवा वह सशयका कारण है, ऐसा सशय करना योग्य नहीं है, क्योंकि सशयका जो विशेष लक्षण है वह यहाँ नहीं पाया जाता। यहाँ तो अनेकान्तवादमें निश्चयात्मक विशेष लक्षण पाया जाता है। देखिये ! सशयज्ञान हाता कब है कि सामान्यका तां प्रत्यक्ष हो अर्थात् जो उन दोनों विषयोंमें सर्व सम्भव हो उसका तो हो रहा हो प्रत्यक्ष। याने जिन दो तत्त्वोंका मदेह किया गया है उन दोनों प्रतिव्यक्ति अलग-अलग जो विशेषधर्म पाये जा सकते हैं उन विशेष धर्मोंका ज्ञान ही नहीं रहा, लेकिन उन विशेष धर्मोंकी स्मृति हो रही है। उस समयमें सशयज्ञान होता है। जैसे उस वस्तुमें लूठ अथवा पुरुष दोनों ही सम्भव हो सकते हैं तो जहाँ न अधिक प्रकाश है न पक्षकार है ऐसे मलित समयमें किसी पुरुषको एक ऊँचा ऊँचा सा दीखा तो यह ऊँचापन तो सामान्य हुआ। उतनी ऊँचाई लूठमें भी सम्भव है और पुरुषमें भी। तो दोनोंमें सम्भव हो सकने वाली ऊँचाईको तो देख लिया। अब उन दोनोंमें जो असाधारण धर्म है, जैसे लूठके धर्म हैं। कुछ टेढ़ा टाढ़ा सा कोटर होना, उसमें पक्षियोंका घोंसला होना आदिक जो कुछ विशेष लूठके हो सकते हैं उनको इस पुरुषमें नहीं देखा। वे जाननेमें नहीं आये। अथवा पुरुषमें जो विशेष धर्म हो सकते हैं कि कोई वस्तु धारण किए हो, चोटी हो, हाथ पैर हो। ऐसे कुछ विशेष भी वहाँ जाननेमें नहीं आये लेकिन उन

दोनोका स्मरण जरूर है कि ठूठमे यह धर्म होता है। तो ऐसी स्थितिमे जहाँ पुरुष और ठूठ दोनोमे पाये जाने वाले साधारण धर्मको 'तो' प्रत्यक्ष हो रहा है और दोनोमे विशेष पाये जाने वाले लक्षणका वहाँ ज्ञान नहीं हो रहा किन्तु विशेष लक्षणका स्मरण हो रहा तो वहाँ सशयज्ञान बना लेकिन अनेकान्तवादमे तो विशेष लक्षणकी उपलब्धि निश्चितरूपसे हो रही है। सशयज्ञान तो वहाँ बनता कि सामान्य ज्ञानकी उपलब्धि हो विशेष लक्षणकी उपलब्धि हो विशेष लक्षणकी उपलब्धि न हो, और दोनो विशेष लक्षणोकी स्मृति हो, किन्तु अनेकान्तवादमे तो विशेष लक्षणकी उपलब्धि तो स्पष्ट और निर्वाण हो रही है, क्योंकि स्याद्वादसे प्रत्येक धर्ममें अपने स्वरूप और परके रूप इन विशेषोकी स्पष्ट उपलब्धि है इस कारण अनेकान्तवादमे सशय का कारण नहीं कहा जा सकता। क्योंकि अनेकान्तवादमे बिल्कुल स्पष्ट विशेषकी उपलब्धि है। जब कहा स्यादनित्य घट तो निश्चयरूपसे यह कहा गया है कि द्रव्यदृष्टिकी अपेक्षासे घट नित्य ही है। एवकार शब्दसे भी प्रयोग है। जो निश्चय का सूचक है। स्याद अनित्य घट पर्याय दृष्टिकी अपेक्षासे घट अनित्य ही है। अब इसमे सशयका स्थान क्या ? जो विशेष लक्षण है उनकी स्पष्ट उपलब्धि है और एवकार शब्द देकर उनका पूर्ण निश्चय कराया गया है। इस कारण अनेकान्तवादमे सशयका प्रवर्णन नहीं है।

अनेकान्तमे विशेष लक्षण की उपलब्धि माननेपर सशयकी दुर्निवारताकी प्रशंसा —

❀

अब शंकाकार कहता है कि विशेष लक्षणकी उपलब्धि भी मान ली जाय अनेकान्तवादमे तब भी सशयका निराकरण करना कठिन है। सशय तो यहा सिद्ध होना ही है। जैसे बतलाओ घट आदिक पदार्थमें अस्तित्व आदिक धर्मोंके साधक प्रतिनियत हेतु है या नहीं ? यदि कहोगे कि घट आदिकमे अस्तित्ववादिक धर्मोंके साधक कोई प्रतिनियत हेतु नहीं है तब तो जिसमे कोई हेतु नहीं, जो विवाद अस्त है उसका तो प्रतिपादन ही नहीं हो सकता। और जिसका प्रतिपादन नहीं हो सकता उसके सम्बन्धमे निश्चय, चर्चा मार्ग आदिक कुछ नहीं बताये जा सकते। यदि कहें कि घट आदिक पदार्थोंका अस्तित्व आदिक धर्मोंके साधक प्रतिनियत हेतु है तो संशय तो अपने आप सिद्ध हो गया। क्योंकि एक वस्तुमे परस्पर विरुद्ध अस्तित्व और नास्तित्व आदिक धर्मोंके साधक हेतु पाये जा रहे हैं। वस्तु है एक और उसमें अस्तित्वको सिद्ध करने वाला भी हेतु है और नास्तित्वको सिद्ध करने वाला भी हेतु है। तो जब परस्पर विरुद्ध धर्मोंकी सिद्ध करने वाले हेतु पाये जा रहे हैं तब तो सशय दुर्निवार हो गया। जैसे उस विवादापन्न ऊँची चीजमें कुछ लक्षण पाये जायें, ठूठके और कुछ लक्षण पाये जा रहे पुरुषके हैं, अथवा ठूठके भी लक्षण जाते हो रहे हैं

तब तो सशय होगा ही । यो ही एक वस्तुमें अस्तित्व धर्मके हेतु भी पाये जा रहे हैं और नास्तित्व धर्मके हेतु भी पाये जा रहे हैं । तब यह सशय होना तो बिल्कुल ही दुर्निवार है । सशयका निवारण नहीं किया जा सकता ।

अवच्छेदक भेदकी अर्पणामे परस्पर विरुद्ध लक्षण वाले धर्मोंका एक धर्म में अविरोध होनेसे अनेका तवाद्मे सशयका अनवकाश—

❀

अब उक्त शकके उत्तरमें कहते हैं कि विशेष लक्षणके साधक हेतु बताकर सशयका बात लगाना युक्त नहीं है क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्वका प्रयत्न करने वाले भेदके द्वारा जब उनकी विवक्षा की जाती है तब इनमें विरोध नहीं रहता । जैसे कि एक ही देवदत्तमें एककी अपेक्षासे पितापन कहना और अन्यकी अपेक्षासे पुत्रपन कहना ये दोनों ही परस्पर विरोधरहित हैं । जैसे देवदत्तके पुत्रका नाम हो यज्ञदत्त और देवदत्तके पिताका नाम हो सोमदत्त तो अब यज्ञदत्तकी अपेक्षासे तो देवदत्त पिता हुआ और सोमदत्तकी अपेक्षासे देवदत्त पुत्र हुआ । अब उस एक देवदत्त में पितापन भी आ जाना और पुत्रपन भी आ जाना, इसमें क्या कुछ विरोध है ? कुछ भी विरोध नहीं । क्योंकि पितापन और पुत्रपनको प्रयत्न करने वाले भेद उसकी दृष्टिमें हैं अथवा देखिये जो हेतु अन्वय व्यतिरेकी होता है अर्थात् जिस हेतुका अन्वय व्यतिरेकी दृष्टान्त, अन्वय व्याप्ति व्यतिरेक व्याप्ति बनती है उस हेतुका तो सपक्ष सत्त्व है । और विपक्षसत्त्व भी है । तो क्या ये दोनों विरुद्ध हैं ? ये परस्पर अविरुद्ध हैं । जैसे अनुमान किया गया कि इस पर्वतमें अग्नि होनी चाहिए धुना होने से । तो यहा हेतु दिया गया है धुवाँ, यह हेतु अन्वय व्यतिरेकी है । इसका अन्वय व्याप्तिमें भी दृष्टान्त है और व्यतिरेक व्याप्तिमें भी दृष्टान्त है । अन्वय व्याप्ति बन गया जहा जहा धुवा होता है वहा, वहा अग्नि होती है, जैसे रसोईघर । तो देखो—यहा अन्वय दृष्टान्तमें याने सपक्षमें हेतुका प्राप्ति जाना-बना ना । और जब इसकी व्यतिरेक व्याप्ति बयायी जाती है, जहा अग्नि नहीं होती है वहाँ धुवाँ भी नहीं होता है । जैसे कि तालाब । वहा अग्नि नहीं धुवा भी नहीं । तो इस हेतुका विपक्ष है तालाब । जहा साध्यका अभाव पाया जाय उसे विपक्ष कहते हैं तो विपक्षमें धुवाँ का असत्त्व है । तो हेतुका सपक्षमें सत्त्व होना और विपक्षमें असत्त्व होना । ये दोनों बातें परस्परमें विरुद्ध हैं अर्थात् उस हेतुमें पाये जा रहे हैं । सपक्ष सत्त्व और विपक्ष-सत्त्व इन दोनोंको प्रयत्न करने वाला कोई भेद दृष्टिमें बताकर मौजूद है । उस उस अपेक्षासे इन दोनोंमें परस्पर कोई विरोध नहीं है । इसी प्रकार समझना चाहिए कि अस्तित्व और नास्तित्वमें भी परस्पर कोई विरोध नहीं है । घट अपने स्वरूपसे है पर रूपसे नहीं है । तो यहा अस्तित्वको तो सिद्ध किया गया है स्वरूपसे और नास्तित्वको सिद्ध किया गया है पररूपसे । तो अस्तित्व और नास्तित्वको प्रयत्न कर

देने वाला अर्थात् अस्तित्वसे प्रथक् है नास्तित्व और नास्तित्वसे प्रथक् है अस्तित्व ऐसे । किसने बताया ? स्वरूप और पररूपने । अस्तित्वका सम्बन्ध स्वरूपसे है पररूपसे नहीं । अस्तित्वका सम्बन्ध स्वरूपसे है पररूपसे नहीं । नास्तित्वका सम्बन्ध पररूपसे है, स्वरूपसे नहीं । इस प्रकार दोनोंको प्रथक् कर देने वाले स्वरूप और पररूप की जब विवक्षा होनी है तो उस विवक्षासे अस्तित्व और नास्तित्व एक वस्तुमें बराबर मिट्ट हो जाता है । उनमें परस्परमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है । विरोधकी बात तो दूर जाने दो । बल्कि यह बात वहाँ पायी जाती है कि इन दोनोंमें यदि एक न हो, दूसरा भी न रहेगा । जैसे घट स्वरूपसे है, पररूपसे नहीं है । घट घड़ेके रूपसे है, कपडाके रूपसे नहीं है । अब इनमेंसे किसको मना करोगे ? यदि कहोगे कि घट घडा रूपसे है, यह बात गलत है । तो लो घडा ही कुछ न रहा । यदि कहोगे कि कपडा, रूपसे नहीं है यह गलत है तो अर्थ हुआ कि वह कपडा रूपसे हो गया । फिर वह घडा कह रहा तो अस्तित्व और नास्तित्वका विवक्षावश कोई विरोध नहीं, अतः अनेकान्तवादमें सशयके लिए स्थान नहीं है

शकाकार द्वारा प्रस्तोतव्य विषयादि और दोनोंमें प्रस्तुत विरोध दोष--



शकाकार कहता है कि अनेकान्तवादमें तो विरोध आदिक = दोष सम्भव हैं । वे ८ दोष ये हैं--विरोध वैषाधिकरण, अनवस्था, स्रुत व्यतिकर, सशय, अप्रतिपत्ति और अभाव । उनमेंसे विरोध दोषकी बात सुनो ! देखिये ! एक वस्तुमें विधि और प्रतिषेधरूप अस्तित्व एवं नास्तित्व धर्म सम्भव नहीं होते हैं, क्योंकि भाव और अभाव का परस्परमें विरोध है । जैसे कि ठठ और गर्मीका परस्परमें विरोध है जहाँ ठठा है वहाँ गर्म नहीं, जहाँ गर्म है वहाँ ठठा नहीं, जैसे ही जिस पदार्थमें अस्तित्व है उस पदार्थमें नास्तित्व नहीं रह सकता, और जहाँ नास्तित्व है वहाँ अस्तित्व नहीं रहता, क्योंकि अस्तित्व तो है भावरूप, जो कि विधि पद्धतिसे ज्ञानका विषय होता है, और नास्तित्व है प्रतिषेधरूप जोकि वहाँ इस शब्दसे समझी गई प्रतीतिका विषय है । तो जहाँ अस्तित्वका विरोध है, वहाँ अस्तित्वका अवरोध है । यो एक पदार्थमें अस्तित्व और नास्तित्वका विरोध है अतः सप्त भोगोंमें स्यात अस्ति, स्यादनास्ति ये भग ही नहीं बनते । एक बात कुछ कहना चाहिए । दो धर्म एक वस्तुमें सम्भव नहीं हो सकते ।

एक वस्तुमें सत्त्व असत्त्व आदि नाना धर्मोंके विरोधका परिहार—



अब उक्त पक्षोंके समाधानमें कहते हैं कि देखिये ! जब किसी अपेक्षामें वस्तु में अस्तित्व और नास्तित्व प्रतिभामगान हो रहे हैं तब उनका विरोध कैसे कहा जा सकता है । सभी जन जानते हैं कि घट अपने स्वरूपमें है, परके स्वरूपसे नहीं है । तब

दोनों बातें बराबर उपयुक्त हो रही हैं, तो उनका विरोध कैसे कहा जा सकता है ? विरोध होता है अनुपलम्भ द्वारा साध्य, अर्थात् वह यदि एक जगह नहीं मिलता है तो समझिये कि विरोध है । जैसे जिन जानवरोंमें विरोध है वे एक जगह कहाँ मिलकर रहते हैं ? किन्तु भाव और अभाव ये तो एक वस्तुमें प्रतीत हो रहे हैं । घट अपने स्वरूपसे है पररूपसे नहीं है यह बात तब प्रतीत हो रही है, जिस ही समय स्वरूपादिकसे वस्तुकी सत्ता पायी जा रही-है उसी समय पररूपादिकसे असत्त्व भी पाया जा रहा है, क्योंकि जैसे स्वरूपसे सत्त्व है इसी प्रकार गररूपसे असत्त्व है, यह बात प्रतीति सिद्ध है । एक ही समय भाव और अभाव एक वस्तुमें पाये जा रहे हैं फिर उनमें विरोध कैसा ? देखिये ! वस्तु सत्तात्मक ही है, भाव भावरूप ही है यदि वस्तुको सर्व प्रकारसे भावरूप मान लिया जाय तो स्वरूपकी तरह पररूपसे भी उसका भाव बन बैठेगा । जैसे स्वरूपसे घट है इसी प्रकार पररूपसे भी घट बन बैठेगा । फिर कुछ रहा ही नहीं । इससे दोनों बातें माननी होगी कि स्वरूपसे तो अस्तित्व है । पररूपसे नास्तित्व है, सर्वथा अस्तित्व ही है, यह बात भी नहीं मान सकते । इसी प्रकार यह भी नहीं माना जा सकता कि वस्तुका स्वरूप सर्वथा अभाव ही है । यदि वस्तुका अभाव ही स्वरूप कहा जाय तो इसका अर्थ यह होगा कि जैसे घट पररूपमें नहीं है इसी तरह स्वरूपसे भी नहीं है, यह बात बन बैठेगी । इस कारण बोला गया कि वस्तुका सर्वथा अभाव ही स्वरूप नहीं है । वस्तु भावाभावात्मक है और वे दोनों बातें एक पदार्थमें एक साथ पायी जाती हैं इस कारण उनमें विरोधकी बात नहीं कही जा सकती ।

घट है पटादि नहीं है यों प्रयोगका औचित्य बताकर शकाकार द्वारा द्वितीय भङ्गको भङ्ग करनेका प्रस्ताव—

❀

अब शकाकार कहता है कि देखिये ! पररूपसे असत्त्व होनेका नाम तो पररूप से असत्त्व है इसका अर्थ क्या है ? पररूपका असत्त्व । सो घटमें पटस्वरूपका अभाव होनेपर घट नहीं है यह नहीं कहा जा सकता, किन्तु यह कहना चाहिए कि पट नहीं है । जैसे कथंचित् घट है । जैसे कथंचित् घट है तो कथंचित् घट नहीं है । इस तरह दूसरी बात न कहना चाहिए, किन्तु पट नहीं है यो कहना चाहिए । जैसे कि कमरेमें घटका अभाव है तो उस समय यह कहा जाता ना कि कमरेमें घट नहीं है कि यो ही कोई कह बैठता कि कमरा नहीं है । तो जैसे कमरेमें घट नहीं है इस तरहके वाक्य की प्रवृत्ति होती है उसी प्रकार घटमें पटका स्वरूप नहीं है । तो यो कहना चाहिए कि पट नहीं है । उसको यों क्यों कर रहे हो कि अथंचित् घट है और कथंचित् घट नहीं है । घट है पट नहीं है, इस तरहसे प्रयोग होना चाहिए । तो आपके दोनों प्रयोग बन जाते हैं । यो प्रयोग न करके घट है, घट नहीं है, यो दूसरा प्रयोग उचित

हुआ कि घट नहीं है। यो घट भावाभावस्वरूप है इसके विरोधकी कल्पना अयुक्त है।

घटनिष्ठाभावप्रतियोगिताके कारण भी पररूपाभावकी घटधर्मतास अविशेष

ॐ

अब शङ्काकार कहता है कि घटमें पररूपके असत्त्वका अर्थ यह है कि घटमें रहने वाले अभावकी प्रतियोगिता और जो घटमें रहने वाले अभावकी प्रतियोगिता है वह पटका धर्म है। घटमें रहने वाले अभावका प्रतियोगी घट है। प्रतियोगी कहते हैं मुकाबलेमें एक विरोधीको। याने घटका अभाव मायने घट तो घटके अभावका प्रतियोगी है पट तो पटरूपसे असत्त्व होनेका जो अर्थ है अर्थात् घटन रहने वाले अभावका प्रतियोगी होना यह पटका धर्म है। जैसे कि कमरेमें घट नहीं है, इस प्रयोगमें कमरे में घट नहीं है, इसका भाव क्या हुआ कि कमरेमें रहने वाले अभावकी प्रतियोगिता है और उस होका नाम है कमरेमें नहीं है। तो कमरेमें रहने वाले अभावकी प्रतियोगिता घटका धर्म है। कमरेमें जो अभाव है उस अभावका प्रतियोगी घट हुआ। तो ऐसे ही घटमें पटरूपका असत्त्व है। इसका अर्थ हुआ कि घटमें रहने वाले अभावकी प्रतियोगिता है और वह प्रतियोगिता पटका धर्म है। उक्त शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि यह भी शङ्का युक्त नहीं है। भले ही अर्थ यह हुआ कि पटरूपसे असत्त्वका नाम है घटमें रहने वाले अभावकी प्रतियोगिता। तो इस तरह कहकर भी पररूपका जो अभाव है वह घटका धर्म है, इसमें तो विरोध नहीं आया। जैसे कि कमरेमें घटका अभाव है तो ऐसे घटका अभाव कमरेका धर्म है, इसमें भी कोई विरोध नहीं आता। तो अर्थ किसी ठगसे ही बनाया जाय पर यह बात अविच्छेद है कि वस्तुमें पररूपका अभाव है। और, वह पररूपका अभाव उस प्रकृत वस्तुका धर्म है। तो ऐसा सिद्धान्त सिद्ध होनेपर यह सिद्ध हुआ कि घट भावाभावस्वरूप है। घट सदभाव स्वरूप है और अभावरूप भी है। स्वरूपसे तो सदभावरूप है और पररूपसे अभावरूप है। इस तरह घट भावरूप अभावरूप और उभयरूप सिद्ध हो जाता है। कथञ्चिन् तादात्म्यरूप जो सम्बन्ध है वह सम्बन्धीका ही स्वधर्म है। घटका सदभावस्वरूपसे सत्त्वका होना यह घटमें कथञ्चित् तादात्म्यरूपसे है। घटमें पररूपका न होना इस प्रकारका अभाव स्वरूप धर्म घटमें कथञ्चित् तादात्म्यरूपसे है। यो भावस्वरूप होता अभाव स्वरूप होता ये घटके धर्म हैं तब उक्त शङ्का युक्त नहीं ठहरती कि घटमें पररूपका असत्त्व पररूप का धर्म है।

द्वितीय मङ्गलमें "पट नहीं है" इस प्रकारकी योजनाके औचित्यकी पुन आरेका—

ॐ

शङ्काकार कहता है कि चलो इस तरहसे घटका भावस्वरूप और अभावस्व-

रूप यो उभय धर्मत्व सिद्ध करलो इतनेपर भी घट है पट नहीं है, प्रयोग तो ऐसा ही करना चाहिए, क्योंकि पटके अभावका प्रतिपादन करनेमें तत्पर जो वाक्य होगा उसकी प्रवृत्ति इस ही तरह होती है, जैसे कमरेमें घट नहीं है इस वाक्यका प्रयोग इस कथन में करनेकी प्रवृत्ति हो रही है कि घटका अभाव है, न, कि भूतल नहीं है इस रीतिसे प्रयोग होता है । कमरेमें घट नहीं है, इसका अर्थ यह है कि कमरेमें घटका अभाव है तो इस बातको बतानेके लिए प्रयोग यो ही तो किया जायगा कि कमरेमें घट नहीं है । यो तो कोई प्रयोग नहीं करता कि कमरा नहीं है, ऐसे ही घटमें पट नहीं है । घटमें पररूपताका अभाव है, यह बतानेके लिए यह ही तो कहना चाहिए कि 'पट' नहीं है । यो तो न कहना चाहिए कि घट नहीं है लेकिन आप तो सप्त भङ्गीमें घट है और पट नहीं है, इस तरहका प्रयोग करते हैं । अभाव बोधक बोधयमें अभावका प्रतियोगी ही प्रधान रहता है याने अभावको प्रतियोगी वह पदार्थ जिसका कि अभाव कहा जा रहा और जो अपनेमें स्वयं सद्भावरूप है तो जब-जब भी अभाव बोधक वाक्य बोला जायगा तो इसमें अभावका प्रतियोगी ही प्रधान रहता है । जैसे यह प्रयोग किया कि घटका प्रध्वसाभाव कपाल है । कपाल कहते हैं खपरियोको । जब घट नष्ट हो जाता है तो खपरिया बनती हैं । तो घट प्रध्वसाभाव खपरिया हैं इसमें प्रयोग होता है घट नष्ट हुआ । कोई यो प्रयोग नहीं करता कि कपाल नष्ट हुए । घटका प्रध्वसाभाव कपाल है, तो जिसका अभाव है उसकी ही प्रधानतासे कथन होता है । याने घट नष्ट हुआ यह प्रयोग होता है । तो इसी प्रकार घटमें पटका अभाव है । तो जिसका अभाव है उसका ही नाम लेकर प्रयोग करना चाहिए कि पट नहीं है । तो घटका चाहे भाव अभाव उभय स्वरूप सिद्ध कर लिया जाय लेकिन प्रयोग इसी तरहका कहना चाहिए कि घट है और पट नहीं है । तब सप्तभङ्गीमें जो द्वितीय भङ्गका प्रयोग है वह अयुक्त है ।

पूर्व पूर्वप्रमाणानुसार घटमें पररूपके नास्तित्वका 'पररूपसे घट नहीं है' इस प्रयोगके औचित्यका समाधान—

अब उक्त शङ्काके समाधानमें कह रहे हैं कि शङ्काकार द्वारा इतना तो मान लिया गया है कि घट भाव, अभाव व उभय स्वरूप है । विवाद केवल इस बातमें रह गया कि घट है और घट नहीं है इस प्रकारके भङ्ग बनाकर घट है पट नहीं है—इसरूपसे भङ्ग बनाना चाहिए था । नो इस सम्बन्धमें मूल बातपर आइये । जब यह मान लिया कि घट भाव, अभाव और और उभय स्वरूप हैं, तो बस इतनी सी बात सिद्ध हो जानेपर सब लोगोका सब विवाद समाप्त हो ही गया, क्योंकि सिद्ध करनेकी बातें यहाँ वस्तुस्वरूपमें थी कि प्रत्येक द्रव्य भाव, अभाव और उभयात्मक है अर्थात् अपने स्वरूपसे है पररूपसे नहीं है और दोनों प्रकार भाव और अभाव स्वरूप है अब रह गई-

शब्द प्रयोगकी यात घट है स्याद घट नहीं है इस तरहसे प्रयोग क्यों किया गया ? सो देखिये । शब्दका प्रयोग पूर्व-पूर्व प्रयोगके अनुसार होगा । जिस मन्त्रन्धमें पहिलेके विवेकी पुरुष जिस प्रयोगको करते आये हैं उस प्रयोगसे ही वाक्य बना करते हैं, क्योंकि शब्दका प्रयोग पदार्थकी सत्ताके आधीन नहीं है, किन्तु प्रयोग करने वाले पुराण पुरुषोंके अनुसार होते हैं ।

उदाहरणपूर्वक पटमे पररूप नास्तित्वके द्वितीय भङ्गके रूपमे प्रयोग करनेके औचित्यका समर्थन—

ॐ

जैसे दृष्टान्तमे लीजिए । एक वाक्य बोला गया देवदत्त पचति अर्थात् देवदत्त खाना पकाता है तो यहाँपर प्रश्न किया जाय कि देवदत्त शब्दके मायने क्या है ? देवदत्त खाना पकाता है प्रयोग ही यह किया मगर देवदत्त शब्दका अर्थ क्या है ? क्या देवदत्तके मायने है देवदत्तका शरीर । यदि देवदत्तके मायने है देवदत्तका शरीर तो यो प्रयोग करना चाहिए कि देवदत्तका शरीर खाना पकाता है । लेकिन ऐसा प्रयोग कोई नहीं करता है । भ्रष्टा-बतलावो—देवदत्त शब्दका अर्थ क्या यह है कि देवदत्तका आत्मा ? याने वहाँ रहने वाला आत्मा । यदि यह अर्थ है तब तो देवदत्तका आत्मा खोई बनाता है ऐसा प्रयोग करना चाहिए । पर ऐसा कौन प्रयोग करता है ? तब तो तीसरी बात यह निश्चय किया कि देवदत्तका अर्थ है शरीर सहित देवदत्तका आत्मा । तब यो प्रयोग करना चाहिए कि शरीर सहित देवदत्तका आत्मा खाना पकाता है । पर यो भी कोई नहीं बोलता । बोला यो ही जाना है कि देवदत्त खाना पकाता है । तो इस उदाहरणसे आपने समझ लिया ना कि प्रयोग जो होते हैं वे पूर्व पूर्व प्रयोगके अनुसार होते हैं । और, जैसा प्रयोग करते चले आ रहे हैं उस प्रयोगके अनुसार प्रयोग होता है । और उस प्रयोगमें उसका सब भाव समझा जाता है । देवदत्त पचति इतना कहनेसे वहाँ सब भाव आ जाता है । अब उसमें शब्दकी जरा जरा सी बारीकी देखें वाक्यकी और उसमें प्रयोग बदलें, फिर तो किसी भी प्रकार ठीक न बैठ सकेगा तो समझना यह चाहिए कि वास्तविकता क्या है ? वस्तुका स्वरूप क्या है ? इस उस समझनेके लिए ही शब्द प्रयोग है ना कि शब्द बोलते जाननेके लिए शब्द हैं । तब इस प्रकारमें भी प्रयोग यह किया गया है कि जो पूर्व-पूर्व मत पुरुषोंकी धारासे चला आया है । अर्थ उसका क्या है सो शङ्काकारने मान ही लिया है । मानना ही पड़ेगा । जो वस्तुमे स्वरूप है उसकी बात तो सबको माननी ही पड़ेगी । प्रयोगकी बात रह गयी थी । उसका जैसे देवदत्त पचति इसमें ३ विकल्प करके ३ प्रकारके शब्द प्रयोगका प्रसंग होना चाहिए, मगर क्यों नहीं किया गया इन प्रकारका प्रयोग ? तो उसका उत्तर है कि पूर्व-पूर्व पुरुषोंका प्रयोग नहीं है । इस कारण देवदत्त पचति प्रयोगसे ही उसका अर्थ बताया गया है । वस यही बात यहाँ है । पूर्व-पूर्व प्रकारके

वस्था दोष आयगा क्योंकि वह अभाव भी पररूप है। फिर उसका भी अभाव-मानि-येगा। और, फिर पररूपाभावका अभाव इसका अर्थ क्या है— कि पररूपका अभाव नहीं। दो अभाव कहनेपर विधि बन जाया करती है। तो अब यहाँ यह कह रहे हो कि घटमे पररूपाभाव रूप परकी अभाव है। पटमे जो आतान; वितान ततु-आदिक स्वरूप है उनके अभावका अभाव है तो, इसका अर्थ यह हुआ कि वे सब घटरूप हो गए। अथवा घट पट आदिक रूप हो गए, क्योंकि दोका निषेध करनेसे प्रकृत-रूपकी सिद्धि होती, है। घटके अभावका अभाव, इसका अर्थ क्या होगा ? याने घट। दो अभाव होनेपर उसकी विधि बन जाया करती है। ऐसे ही घटमे पररूपाभावका अभाव है ऐसा कहनेसे क्या अर्थ हुआ कि वह सब पर घटस्वरूप हो गया। तो, घटका पररूपाभाव घटसे भिन्न है यह बात तो नहीं कह सकते। अब द्वितीय पक्ष मानेंगे याने यह कहेंगे कि घटमे पररूपका अभाव घटमे अभिन्न है तो वस ठीक है। यही तो सिद्ध करना था कि घटमें पररूपका अभाव घटसे अभिन्न है—और वह घटका धर्म है याने स्वरूपसे अस्तित्वका होना जैसे घटका या वस्तुका धर्म है इसी प्रकार पररूपका नास्तित्व होना, पररूपका अभाव होना यह भी प्रकृत वस्तुका उदाहरणमे घटका धर्म है। यही बात सिद्ध करना योग्य था, 'सो यह द्वितीय पक्ष माननेपर यह निश्चय हो जाता है। तब यहाँ यह स्वीकार कर ही लेना चाहिए कि अपनेसे भिन्न अस्तित्व-रूप धर्मका जैसे घटमे सत्त्व माना है उसी प्रकार अपनेसे अभिन्न पररूपको असत्त्वको भी घटका धर्म मान लेना चाहिए। यो सप्तभङ्गीमें मूल जो दो भङ्ग कहे गए हैं, घट में स्वरूपसे अस्तित्व है, घटमे स्वरूपसे नास्तित्व है, यों घट भावाभावस्वरूप है। यह बात मान ही लेनी चाहिये।

भाव अभाव स्वरूप और अभाव भावस्वरूप होनेसे वस्तुके उभयात्मक होने की शङ्का और उसका समाधान—

ॐ

अब शङ्काकार कहता है कि देखिये। स्वरूपसे अस्तित्वका होता ही पररूप का अभाव कहलाता है और पररूपसे अभाव होनेका नाम ही स्वरूपका भाव होता कहलाता है। तो भाव और अभाव होनेका एक वस्तुमें भेद न रहा अर्थात् भाव अभाव स्वरूप है, अभाव भावस्वरूप है। तब इन दोनोंमे भेद न होनेसे वस्तु उभयात्मक कही गयी। एकात्मक है, भाव स्वरूप है, उसका भी अर्थ है अभाव स्वरूप। अभाव स्वरूप है उनका भी अर्थ है भावस्वरूप। याने घट स्वरूपसे ही है इसका अर्थ यह हो गया कि वह पररूपसे नहीं है। घट पररूपसे नहीं है इसका अर्थ यह हुआ कि घट स्वरूपसे है। वह तो अर्थकी बात है। वही दो बातें कहाँ पड़ी हैं? तब घटको उभयात्मक नहीं कह सकते। किसी भी वस्तुको आप उभयात्मक न बता सकेंगे। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि भाई घटमें भाव और अभाव दोनोंकी जो बात कही गई

है सो जिस जिस अपेक्षासे है उस उस निमित्तका भेद होनेसे भाव और अभाव दोनों भङ्ग कहे जायेंगे। यद्यपि शङ्काकारका यह कथन एक दृष्टिमें सही है कि स्वरूपसे भाव होनेका नाम ही पररूपसे अभाव है, लेकिन स्वरूपसे भाव होना इस भावमें अपेक्षा की गई है स्वरूपकी, पररूपकी। तो अपेक्षणीय जो निमित्त है उसका भेद होनेसे भाव और अभावका भेद कहा जाता है, क्योंकि स्वरूप, क्षेत्र, काल, भावरूप निमित्त की अपेक्षा करके तो भावका ज्ञान होता है और पर द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षा करके अभावका ज्ञान होता है।

एकत्व द्वित्व सख्याके उदाहरण पूर्वक स्वरूपा भाव और पररूपाभावमें भेद एव अभेदकी सिद्धि—

जैसे एकत्व द्वित्वादिक सख्यामें अपेक्षाके भेदसे भेद है इसी प्रकार एक वस्तुमें निमित्तकी अपेक्षासे भाव और अभावमें भेद है। देखिये। द्रव्य सख्या और एकत्व सख्या इन दोनोंकी अपेक्षासे भेद यह है कि अन्य-द्रव्यकी अपेक्षा करके तो द्रुत्व, तृत्व आदिक अनेक सख्यायें उत्पन्न होती हैं और केवल एक अपने आपकी ही अपेक्षा रख करके एकत्व सख्या बनती है याने यह वस्तु एक है ऐसा उसे एक बतानेमें किसी पर-द्रव्यकी अपेक्षा नहीं करनी पड़ी, किन्तु एक ही उस स्व द्रव्यको ध्यानमें रखकर बता दिया गया कि वह एक है, लेकिन जहाँ दो तीन आदिक कहने पड़ते हैं। जैसे ये केला दो हैं तो यहाँ अन्य द्रव्य अन्य केलेकी अपेक्षा रखकर दो सख्या बनी। तो देखिये। सख्याओंमें तो परस्पर भेद हो गया अपेक्षाके भेदसे, मगर सख्या जिसकी की २१ रही है उस वस्तुसे सख्यामें भेद तो नहीं है कि केला तो अलग पड़े हों और २, ३ आदिक सख्यायें अलग पड़ी होती हो। यो सख्या सख्येय पदार्थसे भिन्न नहीं है। तो जैसे एक द्रव्यमें द्रव्यान्तरकी अपेक्षा करके तो द्रुत्व आदिक सख्या प्रकट होती हैं और स्वकीय निज स्वरूपकी अपेक्षा रखकर मात्र अन्यकी अपेक्षा किए बिना एकत्व सख्या प्रकट होती है मगर वह द्रुत्व सख्या एकत्व सख्यासे अनन्य नहीं है, भिन्न नहीं है, ऐसा तो प्रतीत नहीं होना अर्थात् स्पष्ट समझमें आ रहा कि एकके मायने अलग है और २, ३ के मायने अलग हैं। इतनेपर भी यह तो देखिये कि वे २, ३ आदिक सख्यायें सख्यावान पदार्थ यदि सर्वथा भिन्न हो जाय तो द्रव्य साख्येय न कहलायेगा फिर उसकी गिनती ही क्या रही? गिनती भी जुदी हो गई और जिन पदार्थोंकी गिनती की जा रही वे पदार्थ भी जुदे हो गए। अब गिनती भी न बन सकेगी। तो जैसा गिनतीका द्रव्य भिन्न है फिर भी गिनतीका आश्रयभूत जो पदार्थ है वह भिन्न नहीं है। उस ही पदार्थमें गिनती है। ऐसे ही समझना चाहिये कि भाव और अभाव इन दोनोंकी अपेक्षाके भेदसे भेद है फिर भी भाव और अभाव एक वस्तुमें अभिन्नरूपसे रह रहे हैं। वस्तु जुदी हो भाव अभाव जुदे हो ऐसा नहीं है।

सख्या सख्यावानमे सव्या अभेद व भेदकी असिद्धि की त-ह स्वरूप भाव व पररूपामाश्रमे सव्या अभेद व भेदकी असिद्धि—

❀

यहाँ शकाकार कहता है कि जो हृष्टान्त दिया गया है अभी कि जैसे सख्या परस्परमे भिन्न है। क्योंकि उनका अपेक्षणीय भेद है, द्रव्य सख्या द्रव्यान्तरकी अपेक्षा से होती है। एकत्व सख्या निज स्वरूपसे होती है और तिसपर भी, सख्या, सख्या-वान पदार्थसे भिन्न नहीं है। सख्या सख्यावानमे ही तादात्म्य रूपसे है सो यह बात युक्त नहीं बैठती कि सख्या सख्यावानसे अभिन्न है। सख्या गुण है वह प्रत्यक् पदार्थ है और द्रव्य द्रव्य ही है सख्याका द्रव्यमें समवाय सम्बन्ध होनेने द्रव्य सख्येय बनता है। यह दाप देना कि सख्या यदि सख्यावानसे भिन्न हो जाय तो सख्या अलग हो गयी, सख्यावान पदार्थ अलग हो गया तब तो सख्य भी न रहा, उस पदार्थकी सख्या न बन सकेगी। यह बात कहना यो अयुक्त है कि सख्याका जब द्रव्यमे समवाय सम्बन्ध होता है तब द्रव्य सख्येय हो-जाया करता है। इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि समवाय कथंचित् तादात्म्यमे भिन्न कुछ चीज नहीं कहलाती। जिसको समवाय सम्बन्ध कहते हैं। शकाकार कहता है कि वह सामर्थ्य भी क्या चीज है। दो द्रव्योंके सयोग सम्बन्धकी तरह नहीं है। समवाय है कथंचित् तादात्म्यरूप। जैसे पदार्थमे रूप का समवाय है तो पुद्गलमे रूप तादात्म्यरूपसे रह रहा है, यही उसका भाव है। रूप गुण अलग हैं, पदार्थ अलग है, फिर रूप गुणका समवाय होता हो तब पदार्थ वही है ऐसी बात नहीं है। तो समवाय सम्बन्ध कथंचित् तादात्म्य रूप ही होता है इसलिए कथंचित् तादात्म्यरूप ही होता है इसलिए कथंचित् तादात्म्यसे अभिन्न कोई समवाय सिद्ध हो सो नहीं है। तो यों सख्याका सख्येयमे कथंचित् तादात्म्य है। तो जैसे सख्या अपेक्षाके निमित्तभूत वस्तुके भेदसे परस्पर भेद है फिर भी सख्येय पदार्थसे अभिन्न है इसी प्रकार भाव और अभावकी अपेक्षाके निमित्तके भेदसे भाव और अभावमे भेद है और फिर भी एक पदार्थमे वे भाव और अभाव दोनों रह रहे हैं। भाव और अभाव का यद्यपि स्वरूप भिन्न भिन्न है तिसपर भी दोनोंका एक पदार्थमें विरोध नहीं है, क्योंकि अपेक्षणीय निमित्तके भेदसे भाव और अभाव यहाँ सिद्ध हो रहा है।

एक वस्तुमे सत्त्व व असत्त्वकी प्रतीतिका कथन—

❀

शकाकार कहता है कि एक वस्तुमे सत्त्व और असत्त्वकी प्रतीति मिथ्या है, क्योंकि सत्त्व और असत्त्व ये दोनों कहाँ विदित होते हैं ? जब भी पदार्थ दिखते हैं तो या तो यह देखनेमे आता है कि इसमे सत्त्व है या जब कभी यह दिखते हैं आता कि इसमें असत्त्व है, सत्त्व और असत्त्व दोनोंके दोनों एक वस्तुमे नहीं रहते। भिन्न भिन्न

विरोध बनेगा, मगर यह असंयुक्त है तो इसमें विरोध क्या ? एक दूसरेका वध कैसे कर देगा ? तो वाध्यवाधक विरोध बनता ही तब है जब कि ये एक ममग संयुक्त हो जायें । यदि संयोगके बिना ही वाधक अपने वध्यका विनाश करदे तब तो सभी जगह सर्पिका, नेवलेका, अग्निका सबका अभाव हो जायगा क्योंकि अब तो मान रहे हो यह कि संयोग न होनेपर भी इसमें वाध्य वाधक भाव है । लेकिन ऐसा तो नहीं । उनका संयोग होता है तो उत्तरकालमें जो बलवान है वह निर्बल का वध कर देता है । सो वाध्य घातक विरोधकी पद्धति देख लीजिये । उसमें यह सिद्ध होता है कि एक साधनमें एक ही समयमें दोनों उपस्थित हुए हैं । लेकिन आप तो अस्तित्व और नास्तित्वको एक पदार्थमें एक समयमें स्थित ही नहीं करते । और इस विरोधमें तो यह सिद्ध होता कि यह विरोध उनमें है जो संयोगी हो ।

एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वके सहानवर्यारूप विरोधका अभाव—

ॐ

अब यदि कहोगे कि सहानवर्यारूप विरोध है याने सत्त्व और असत्त्व एक साथ अवस्थित नहीं रह सकते तो यह विरोध भी सत्त्व और असत्त्वमें सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि वे एक वस्तुमें कालभेदसे दोनो विद्यमान होनेपर होशैं हैं याने सहानवर्यारूप विरोध होता है किस परिस्थितिमें कि वे दोनो एक वस्तुमें रहते हैं मगर पहिले कुछ रहा, पीछे कुछ रहा, वहाँ भी तो सहानवर्यारूप विरोध है । जैसे आमके फलमें हरापन और पीलापनका विरोध । जब कच्चा है तब हरा है, जब पक गया तो पीला हो गया । तो एक ही आममें रह तो गये दोनो ही, हरापन भी और पीलापन भी, पर कालभेदके रहा । पहिले हरापन था, पीछे पीलापन होगया । तो वहाँ हम कहते हैं कि पीलापन उत्पन्न होकर इस पीलेपनमें हरेपनको नष्ट कर दिया । तो इस तरह सहानवर्यारूप विरोध वहाँ ही हुआ जहाँ एक पदार्थमें दोनोका रहना सम्भव है । रहे वे पहिले और पीछे लेकिन एक पदार्थमें रहनेकी बात तो सिद्ध होती है, इसमें इतना तो कबूल कर लिया गया कि अस्तित्व और नास्तित्व दोनो एक पदार्थमें रह सकते हैं, लेकिन काल भेदसे रहे तो क्या आपत्ति आती है सो सुनो । यदि अस्तित्व पहिले रहता है तो अस्तित्वके समयमें नास्तित्व तो न रहा । जैसे घटमें अस्तित्व माना । अब पररूपका अस्तित्व है नहीं । सहानवर्यारूप विरोधके पक्षमें, तो इसका अर्थ यह हो गया कि सारा विश्व घटात्मक हो गया । जीवके अस्तित्वके कालमें जीवका नास्तित्व नहीं मानते । तो इसके मायने है कि सर्व पदार्थ जीव सत्त्वमात्र ही रह गए, ऐसे ही मानो नास्तित्वके समयमें अस्तित्व न रहा । जिस समय पररूपसे नास्तित्वकी बात कही जा रही थी एक एकान्त मान लिया कि यहाँ तो सर्वथा नास्तित्व है । अस्तित्व की गुंजाइस नहीं, तब फिर वह चीज रही ही नहीं । नास्तित्व ही रहा । एक नास्तित्वरूप रहा मगर फिर घटका जो अर्थ कार्य हुआ था वानी रखना आदिक वह

कहसि किया जाय ? फिर तो सब व्यवहार ही खतम हो जायगा । अथवा जीवके उदाहरणमें नास्तित्व ही मानते, अस्तित्व न मानते । यदि यह बात जरा भी अगीकार नहीं करते तो इसके मायने हुआ कि जब जीव ही नहीं है तो बन्ध मोक्ष आदिक सब व्यवहार खतम हो जायेंगे । और, सर्वथा असत् जो अभाव याने नाश अयुक्त न रहा तब अस्तित्व और नास्तित्व इनका एक साथ सहानवस्थारूप विरोध करना युक्त नहीं है । जीवका अस्तित्व ही तब है जब कि उस ही समय उसमें पररूपका नास्तित्व तब ही तो सम्भव है जब कि जीवका अपने स्वरूपसे अस्तित्व हो । यो एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व दोनोंका सहानवस्थारूप विरोध भी सम्भव नहीं हो सकता ।

एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वके रहनेमें प्रतिबन्ध प्रतिबन्धक भावरूप विरोध का अभाव—

❀

अस्तित्व और नास्तित्वका प्रतिबन्ध प्रतिबन्धक भाव विरोध भी नहीं बनता क्योंकि प्रतिबन्ध प्रतिबन्धक भावरूप विरोध किस स्थितिमें बनता है सो सुनो । जैसे अग्निका काम दाह करना है, किन्तु एक मणि इस प्रकारकी होती है कि जिसे अग्नि के समीप यदि रख दिया जाय तो अग्निमें दाह नहीं बन पाता, क्योंकि मणि और अग्निमें प्रतिबन्ध प्रतिबन्धक भाव बना हुआ है । बहुतसे वनस्पति रस अथवा औषधि ऐसे होते हैं कि यदि पत्तेपर चिपका दिए जायें तो उस पत्तेको अग्नि जला नहीं सकती जैसे नौसादर घूना जैसी औषधिको पानीमें पीसकर पत्तेपर लगा दिया जाय तो उस पत्तेकी बनी तोनियापर दाल भी पकाई जा सकती है । ऐसा प्रतिबन्ध प्रतिबन्धक भाव होता है । तो रहे यो वे दोनों एक साथ ना, और प्रतिबन्ध प्रतिबन्धककी बात कहाँ रही ? सो मणि और दाहके समान अस्तित्व और नास्तित्वमें प्रतिबन्ध नहीं है कि अस्तित्वके समयमें नास्तित्वका प्रतिबन्ध हो या नास्तित्वके समयमें अस्तित्वका प्रतिबन्ध हो ? एक खतम हो जाय, एक रुक जाय अपना काम करनेसे, ऐसा नहीं है, क्योंकि अस्तित्वके समय अर्थात् अस्तित्व अपना काम करनेसे रुक जाय अर्थात् पररूपसे नास्तित्वकी बात न रहे तो इसका अर्थ यह हुआ कि विवक्षित पदार्थमय ही सारा जहान बन गया । अथवा पररूपके नास्तित्वके कालमें स्वरूपास्तित्व काम न कर सके तो स्वरूप ही न रहा, पदार्थ ही न रहा, लेकिन दोनोंका बराबर रहना और दोनोंका काम होना यह अनुभवसिद्ध बात है । तब यो एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व दोनोंका एक साथ न रहनेकी बात सिद्ध नहीं होती ।

एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वके विरोधमें शकाकार द्वारा दिये गये उदाहरणों के विरोधकी सिद्धिका अभाव—

❀

विरोध वतानेमें जो शीत और उष्ण स्पर्शका दृष्टान्त दिया है वह भी ठीक नहीं है। देखो कोई धूपदानी होती है, उसमें श्रवच्छेदकके भेदने जीन और उष्ण दोनों स्पर्शकी उपलब्धि होती है। किसी जगह वह धूपदानी ठण्डी है किमी जगह गर्म। अथवा किसी घड़ेमें जैसे धूप जलाई जा रही है तो उस घड़ेमें शीत और उष्ण स्पर्श दोनोंकी उपलब्धि पायी जा रही है। अथवा जैसे एक हृष्यमें चलपना और अचलपना ये दोनों पाये जाते हैं। पत्ते और टहनियाँ तो चलती रहती हैं तथा तना अचल रहता है। अथवा जैसे एक घड़ेमें लालरूप, ह्यमरूप दोनोंकी उपलब्धि है, विरोध नहीं है। या एक ही शरीरमें ढका हुआ रूप और बिना ढका हुआ स्वरूप दोनोंकी उपलब्धि सम्भव है कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार एक पदार्थमें सत्त्व और असत्त्व दोनोंकी स्थिति रह जानेमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है।

एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वके रहनेमें वैयधिकरण दोषका अभाव—

ॐ

अब शकाकार कहता है कि एक ही पदार्थमें सत्त्व और असत्त्व दोनोंको माना जाना वैयधिकरण दोषसे युक्त है अतएव यह सप्तमञ्जी युक्त नहीं हो सकती। वैयधिकरण कहते हैं उसे कि अनेक धर्मोंका भिन्न-भिन्न अधिकरणमें रहना और फिर उन्हे किसी एक ही अधिकरणमें वताना। जैसे यहाँ अस्तित्वका आधार है अन्य और अस्तित्वका आधार अधिकरण है, तो ऐसे भिन्न-भिन्न अधिकरण वाला अस्तित्व और नास्तित्वसे एक वस्तुमें सद्भाव वताना यह वैयधिकरण दोष है इसके समाधानमें कहते हैं कि एक ही पदार्थमें अस्तित्व नास्तित्व वतानेमें वैयधिकरण दोष नहीं आता। क्योंकि यह तो हर एकके प्रति सिद्ध है कि सत्त्व और असत्त्वका यहाँ एक अधिकरण है। घट है और घट परस्परमें नहीं है तो अस्तित्वका अधिकरण भी घट है और नास्तित्वका अधिकरण भी घट है। याने अस्तित्व किसमें बताया गया ? घटमें, और नास्तित्व, किसमें बताया गया ? घटमें। तो इन दोनों धर्मोंका अधिकरण एक है यह बात प्रतीतिसे सिद्ध है। इसी कारण इसमें वैयधिकरण नामका दोष नहीं होता।

एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वके माननेमें अनवस्था दोषका अभाव—

ॐ

अब शकाकार कहता है कि एक पदार्थमें स्वरूपसे सत्त्व, पररूपसे नास्तित्व की बात कहनेसे अनवस्था दोष आयागा जिस रूपमें अस्तित्व है और जिस रूपसे नास्तित्व है उन रूपोंमें भी प्रत्येकमें अस्तित्व और नास्तित्वपना वताना चाहिए। क्योंकि स्याद्वाच शासनकी यह टेक है कि हर जगह स्याद्वाच होना चाहिए। जैसे घट का बताना कि स्वरूपसे अस्तित्व है, तो इस बातको स्याद्वाचसे सिद्ध करना होगा। स्वरूपसे अस्तित्व है तबमें भी अस्तित्व और नास्तित्व वताना होगा और अस्तित्व

नास्तित्व वतायेगे किसी स्वरूप पररूपकी अपेक्षासे, फिर उनमें भी प्रत्येकमें जो स्वरूपमें अस्तित्व कहा अथवा पररूपसे नास्तित्व कहा उस प्रत्येकमें भी अस्तित्व नास्तित्वपना बताना होगा। यो उसके लिए फिर तृतीय स्वरूप पररूप लगेगा। वहा भी अस्तित्व नास्तित्वपना कहना होगा। यो स्वरूप पररूप अस्तित्व नास्तित्व इनकी परम्परा बतानी होगी और इसका कभी विश्राम नहीं हो सकता। तब यह अनवस्था दोष हुआ ना ? अनवस्था कहने हैं उसे कि जहाँ अप्रमाणिक पदार्थोंकी परम्परा कल्पित की जानेसे विश्राम ही न आये। तो एक वस्तुमें जिस रूपसे अस्तित्व कहा, उसको सिद्ध करनेके लिए फिर अस्तित्व नास्तित्व बताना होगा। फिर उसमें भी प्रत्येकमें अस्तित्व नास्तित्वपना बताना होगा। यो अनवस्था दोष हो जायगा। अब इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि यहाँ जो अनवस्था दृश्य बताया है एक पदार्थमें जिस रूपमें सत्त्व हैं अथवा जिस रूपसे असत्त्व है उनको सिद्ध करनेके लिए अन्य अस्तित्व नास्तित्वकी कल्पना बताकर जो अनवस्था दोष बताया गया है वह अनेकान्तवादमें नहीं लगा सकता। क्योंकि अनन्त धर्मात्मक वस्तु स्वयं प्रमाणसे स्वीकार की हुई है। अनवस्था तो वहाँ आयगी जहाँ अप्रमाणिक पदार्थोंमें परस्पर कल्पित किया जायगा। पर यहाँ अप्रमाणिकता तो रच भी नहीं है। स्पष्ट तौरसे देख लो कि प्रत्येक वस्तु सत्त्व और असत्त्व स्वरूप है। तो जो प्रमाणसिद्ध बात है उसमें अन्य अप्रमाणिक तत्वोंकी कल्पना करना युक्त नहीं है।

एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वके रहनेमें सक दोषका अभाव—

ॐ

अब शङ्काकार कहता है कि एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वकी कल्पना करनेमें सकर दोष आ जायगा। सकर कहते हैं उस दोषको जहाँ सब धर्मोंकी एक साथ प्राप्ति हो जाय। जहाँ सब अपेक्षाओंकी एक साथ उपलब्धि हो। जिस रूपसे यहाँ सत्त्व कहा जा रहा है। तो जब सत्त्व असत्त्व एक ही वस्तुमें तादात्म्य हैं उनमें आधार भेद नहीं तब जिस रूपसे सत्त्व कहा जा रहा उस रूपसे असत्त्व भी बन बैठेगा। जिस रूपसे असत्त्व कहा गया है उस रूपसे सत्त्वकी भी प्रसंग हो जायगा। क्योंकि जब एक ही पदार्थमें दोनों रह रहे हैं और एक साथ मिलकर रह रहे हैं तो उनमें स्वरूपका नियम नहीं बनाया जा सकता कि अस्तित्व तो इसी रूपसे है और नास्तित्व इसी रूपसे है। तो यो सबकी एक साथ प्राप्ति होनेसे सकर दोष होगा। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि अनेकान्तवादमें सकर दोषकी भी कल्पना नहीं हो सकती, क्योंकि इन दोनों धर्मोंकी स्वरूप अपेक्षा स्पष्ट भिन्न रूपसे प्रतीत हो रही है। अर्थात् घट अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे है और परके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे हो ही नहीं सकता। अस्तित्व परके द्रव्य, क्षेत्र, काल भावमें हो ही नहीं सकता। तो जो प्रतीतिसिद्ध है, प्रमाणसिद्ध है उसमें रूप बदलना और उन सबकी जिस

किसी भी धर्ममें योजना बनी ऐसे सकर दोष वाली बातें सम्भव नहीं हो सकती ।

एक वस्तुमें सत्त्व व असत्त्वके रहनेमें व्यतिकर दोषका अभाव—

❀

अब धाङ्गागार कहता है कि एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्वकी कल्पना करनेमें तो व्यतिकर दोष हो जायगा । व्यतिकर दोष कहते हैं परस्पर विषयोंमें गमन करनेको । जिस रूपसे सत्त्व कह रहे हो उस रूपमें अमत्त्व ही रह जाय, सत्त्व न रहे ऐसा भी तो हो सकेगा । जब एक वस्तुमें सत्त्व और असत्त्व समाग रूपमें बिना परदेके साहित्यिक ढंगसे मान रहे हो तो वहाँ यह भी तो हो सकता है कि जिस रूपसे सत्त्व हो ही न । अथवा जिस रूपसे अमत्त्व ही कह रहे हो उस रूपमें सत्त्व ही रहे, असत्त्व न हो, यों परस्परके विषयोंपर एक दूसरेका अधिकार न बनेगा । एक दूसरेके विषयमें पहुँचेगा । यही तो व्यतिकर दोष है । इस दाकाके समाधानमें कहते हैं कि व्यतिकर दोषकी कल्पना करना अविशेष है । जो बात अनुभवसिद्ध है प्रतीतिसिद्ध है सब लोगोंको स्पष्ट समझमें आ रहा है, वहाँ विषय बदलना और व्यतिकर दोष बताना यह कैसे सम्भव है ? सब ही लोग प्रत्यक्षत जान रहे हैं कि घटका घटत्व घटके रूपमें ही है । कहीं घटके रूपसे अमत्त्व न बन जायगा । घटमें नास्तित्व पररूपका ही है । कहीं पर-रूपसे अस्तित्व न बन जायगा । यह तो साफ बात है । कोई पदार्थ है तो उसमें ये दो बातें न्यायप्राप्त और स्वयंसिद्ध है कि अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है । तो यों प्रतीतिसिद्ध वस्तुमें व्यतिकर दोषकी कल्पना नहीं की जा सकती ।

एक वस्तुमें सत्त्व व असत्त्वके रहनेके विषयमें सशय, अप्रतिपत्ति व अभाव दोषका अभाव—

❀

अब धाङ्गागार कहता है कि वस्तुको जब सत्त्वासत्त्वात्मक मान लिया सद्रूप है, असद्रूप है, ये दोनों बातें जब कह रहे हो तो वस्तुमें फिर यह निश्चय नहीं किया जा सकता कि वस्तु सद्रूप ही है अथवा वस्तु असत्त्वमय है वस्तुमें यह ही स्वरूप है, ऐसा ही है, ऐसा निश्चय नहीं बन सकता । और, जहाँ निश्चय नहीं रहता है और अनेक धर्मोंका आश्रय किया जाता है वहाँ सशयदोष हो जाता है । जैसे किसी पदार्थमें दो धर्म कल्पित किए जा रहे हो कि यह सीप है या चाँदी ? तो वहाँ निश्चय तो न हो सका कि यह सीप ही है अथवा यह चाँदी ही है । तो वहाँ सशय दोष हो गया, और सशय दोष होनेसे वहाँ कोई निश्चयरूपका ज्ञान न बना । तो यो अप्रतिपत्ति दोष हो गया । और जब अप्रतिपत्ति है उसके सम्बन्धमें कुछ निर्णय ही नहीं, जानकारी ही नहीं, तो इसका अर्थ यह हुआ कि सत्त्वात्मक वस्तुका अभाव है । तो यो सत्त्व और असत्त्वका एक वस्तुमें कल्पना करना सशय अप्रतिपत्ति और अभाव दोषसे युक्त है ।

अब उक्त शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि वस्तुके सत्त्व असत्त्व स्वरूपमें सशय अप्रतिपत्ति और अभावकी कल्पना करना भी युक्त नहीं है। इस सम्बन्धमें पहिले भी बहुत विस्तारसे बताया गया था कि यहाँ सत्त्व और असत्त्वका सशय नहीं है, पूर्णरूपसे निश्चय है कि वस्तु अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे है ही है। वह वस्तु परके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे नहीं ही है। वहाँ सशयकी स्थान नहीं है। पूर्णरूपसे निश्चय है और इसी कारण इन भङ्गोंमें एव शब्द दिया गया है। इस कारण न उसमें सशयका अवकाश है और न अप्रतिप्रसक्तिका अवकाश है। स्पष्ट ज्ञान हो रहा है कि पदार्थ है तो है ही है अपने रूपसे, और यह है पना तब बन रहा है जब पररूपमें नहीं है। तो यो सत्त्व और असत्त्व दोनोंका निश्चय हो रहा है तब अप्रतिपत्ति नहीं है, और अप्रतिपत्ति न रहनेसे स्पष्ट सद्भाव मिट्ट होता है। वहाँ अभाव दोषका अवकाश नहीं है। यो वस्तुको सद्सदात्मक माननेमें विरोध आत्मिक आठों ही दोष सम्भव नहीं हैं।

हेतुवादमें साधकत्व व दूषकत्वकी स्थितिकी भाँति एक वस्तुमें सत्त्व असत्त्व की सिद्धि—

❦

अब वस्तुको सत्त्व असत्त्वमें सिद्ध करनेके बाद और इसमें शास्त्र और युक्तियों से सत्त्व बतानेके बाद इसमें विरोधादिक कोई भी दोष नहीं है, ऐसा स्पष्ट बतानेके बाद अब कुछ उन दार्शनिकोंको जो कि मिथ्यादर्शनके आग्रहसे तत्त्वका ग्रहण नहीं कर रहे हैं उनको एवं लोक सिद्ध हेतुवादका आश्रय करके समझाते हैं तो यह वनाते हैं, कि देखो, हेतुवादमें भी स्वपक्ष और परपक्षकी अपेक्षामें साधकता व वाधकताकी बात आती है। जिसको अपने अमीष्ट साध्यकी सिद्धि करना है उसे हेतुका प्रयोग अवश्य करना पड़ता है। अनुमानमें जिस साध्यको सिद्ध करना है उस साध्यकी सिद्धिके लिए हेतु अवश्य बोलना पड़ेगा। तो जो भी हेतु बोला जायगा वह भी हेतु अपनेपक्षका साधक हो और परपक्षका वाधक हो, यह बात तो होनी ही पड़ेगी। अब जब स्वपक्ष साधकता और परपक्ष दूषण ये दोनों बातें हेतुमें आ गयी तो अब देखिये। हेतु इन दो धर्मोंपर हो गया ना ? जैसे कि प्रकृतमें वस्तुको सत्त्व असत्त्वमें बताया जा रहा है तो उसके उदाहरणमें यही देख लीजिए ना कि हेतु स्वपक्ष साधकता और विपक्ष दूषणता इन दोनों धर्मोंसे युक्त है तो हेतु कहना जरूरी है, क्योंकि केवल प्रतिज्ञासे साध्यकी सिद्धि नहीं होती। कह दिया इतनेसे क्या ? इस पर्वतमें अग्नि है, इतना कहने मात्रसे अग्नि सिद्ध न होगी। उसका हेतु देना पड़ेगा कि धूम होनेसे। अब जो भी हेतु दिया गया उस हेतुमें यह कला होगी ही कि वह हेतु अपने पक्षको सिद्ध न करे विपक्षकी व्यावृत्ति करे तो ये दो धर्म हेतुके अवश्य होते हैं। अब इसमें यह देख लीजिए कि जिस स्वरूपसे हेतुमें साधकपना है उस रूपसे हेतुमें दूषकपना नहीं है। और, जिस रूपसे हेतुमें दूषकपना है उस रूपसे हेतुमें साधकपना नहीं है। यो तो

साधकता और दूषकता ये दोनों अत्यन्त भिन्न हैं लेकिन हैं तां वे दोनों हेतुके धर्म । सो हेतुकी अपेक्षासे वे कथंचित् अभिन्न हैं । अब इसमें इस दोषकी कल्पना करना निराधार है कि कोई कहे कि जब हेतुकी अपेक्षा साधकत्व और दूषकत्व ये दोनों धर्म अभिन्न हैं तो जिस रूपसे दूषकता हो जाय वो सकर बन जाय या जिस रूपसे साधकता है उस रूपसे दूषकता ही रहे । यो व्यतिकर हो जाय अथवा विरोध आदिक हो, साधकता और दूषकतामें विरोध हो । इनका भिन्न अधिकरण माना जाय, यह दोष सम्भव तो नहीं है । सभी दार्शनिक इस बातको स्पष्ट समझ रहे हैं । तो जैसे इस हेतुवादमें विरोध आदिक न दोष नहीं आ रहे हैं तो ऐसे ही अनेकान्त क्रियामें सत्त्व और असत्त्वकी भी एक वस्तुमें दृष्टि हो सकती है । वहा भी ये विरोध आदिक न दोष सम्भव नहीं है । अतः वस्तु सदसदात्मक है और उनकी अपेक्षा देकर यहाँ ७ भङ्ग बताना प्रमाणसिद्ध है ।

साध्य सिद्धान्तमें भी अनेकान्त प्रक्रियाके आश्रयका प्रयत्न—

❀

यह बात पूर्णतया तथ्यभूत है कि अनेकान्त प्रक्रियामें सभी वादियोंकी सम्मति है, क्योंकि किसी न किसी रूपमें एकानेक स्वरूप वस्तु सवने ही माना है । जैसे कि साध्य सिद्धान्तमें कहा है कि सत्त्व रजो और तमोगुणकी साम्य अवस्थाको प्रधान कहते हैं । तो इस लक्षणमें प्रधानकी एकानेकात्मकता स्पष्ट विदित हो जाती है । उनके मतमें एक प्रधान ऐसा स्वीकार किया गया है जो प्रसन्नता, लघुता, शोष, साताप कारुण्य आदिक भिन्न-भिन्न स्वभाव रखते हैं, ऐसे पदार्थोंका एक प्रधान स्वरूप स्वीकार किया है, तब यही तो स्पष्ट हुआ कि यह प्रधान एकानेक स्वरूप है । तो अनेकान्तवादमें भी यही बात कही जाती है । वस्तु सत्त्व असत्त्वमय है, एकानेकस्वरूप है, नित्यानित्यस्वरूप है । तो इस प्रकारकी अनेकान्त पद्धति सवने ही अपनाई । यहा घाकाकार कहता है कि प्रधान तो कोई एक वस्तु ही नहीं है, किन्तु साम्य अवस्थाको प्राप्त सत्त्व रजो तमो गुण ही प्रधान कहलाते हैं, क्योंकि सत्त्व रजो और तमो गुणके समूहमें ही प्रधान पदकी शक्ति मानी गई है । इस कारण यहा एकानेकस्वरूप सिद्ध नहीं किया जा सकता है । उत्तरमें कहते हैं कि यद्यपि तीनों गुणोंका समूह ही प्रधान है तो भी यह बात तो अनेकान्तवादकी पद्धतिपर प्रकाश डाला जा रहा है । किसी भी रूपमें मान लो । तीन गुणोंका समूह प्रधान है । ठीक है, पर जाहिर तो यह होगा ना, कि यह प्रधान एक है और त्रिगुणात्मक है । तो एकानेकात्मकपना तो आ ही गया । समुदाय और समुदायीमें भेदभाव नहीं है । तीन गुणोंका समूह प्रधान है तो उस प्रधानमें और इन तीन गुणोंमें क्या भेद हैं ? उनका ही समूह तो प्रधान माना है । समुदायके अनेक अवयव वहाँ तो हुए गुण और समुदायरूप दुर्द एक वस्तु । इन दोनोंमें अभेद माना गया है । जहाँ गुण पर्यायवाचन द्रव्य कहा है वहाँ भी

तो यही बात है । गुण पर्यायिका जो समुदाय है सो ही द्रव्य है । यो ही प्रधानको माना । तीन गुणोका जो समुदाय है सो ही प्रधान है । तो एकानेक स्वरूपता तो आ ही गई । अनेकान्तवादमे यही तो होता है । तो अनेकान्तकी प्रक्रियामे सभी वादियों की सम्मति है । सबने ही वस्तुको एकानेकस्वरूप माना है ।

नैयायिक सिद्धान्तमे अनेकान्त प्रक्रियाके आश्रयका यत्न—

ॐ

और भी सुनो । नैयायिक सिद्धान्तमे द्रव्यत्व आदिको सामान्य विशेष रूप स्वीकार किया है । वयो है द्रव्यत्व आदिक सामान्य और विशेष स्वरूपकी वहाँ अनुवृत्ति और व्यावृत्ति स्वभाव पाया जाता है, याने अनेक पदार्थोंमें यह भी द्रव्य है । यह भी द्रव्य है, इस प्रकारका अनुवृत्त ज्ञान पाया जाता है । सबकी ही बुद्धिमें जो इस प्रकारका उस पदार्थमें विषय है इस कारण तो वह सामान्य स्वरूप हुआ और व्यावृत्त स्वभाव वाले हैं याने जो अन्यको प्रयत्न करे, जैसे कभी द्रव्य नहीं है, द्रव्य कर्म नहीं है तो तो इसमें व्यावृत्त स्वभाव आ गया ना । तो यह विशेषरूप हो गया । यो पदार्थ सामान्य विशेषरूप है यह उनके सिद्धान्तसे ही जाहिर होता है । अनेकान्त प्रक्रियामे भी यही बात है—वस्तु एकानेकात्मक है, सद सदात्मक है, नित्यानित्यात्मक है, सामान्य विशेषात्मक है । जो अनेकान्तवादकी प्रक्रियायें हैं उनका ही अनुसरण सबको करना ही पडा है । देखिये जितने भी द्रव्य होंगे—जैसे आत्मा, मन, पृथ्वी, जल आदिक द्रव्य माने हैं, यह भी द्रव्य है, यह भी द्रव्य है सभी उन पदार्थोंमें द्रव्यपनेका ज्ञान अनुगत है । यही अनुवृत्त परिज्ञान है । यह भी द्रव्य है, यह भी द्रव्य है अर्थात् मानते हो कि द्रव्यत्व सामान्य स्वरूप है और जब द्रव्य गुण कर्म ये सब पदार्थ सामने रखे हैं तो वहाँ व्यावृत्तिका ज्ञान होता है । द्रव्य गुण नहीं है । द्रव्य कर्म नहीं है आदिक व्यावृत्तिका ज्ञान होता है । तो ऐसी दो प्रकारकी पद्धतियोंके विषय होनेसे देखो द्रव्यत्व आदिक सामान्य और विशेषरूप है । तो सिद्ध हुआ ना, कि यह द्रव्य सामान्य विशेषात्मक है । यो ही गुणोंमें लगा लो । गुण भी अनेक होते हैं । उन अनेक गुणोंमें यह भी गुण है यह तो हुआ अनुवृत्त बुद्धिका विषय याने सामान्य और गुण कर्म आदिकमें परस्पर कर्म गुण नहीं है । यह हुआ व्यावृत्ति बुद्धिका विषय । तब यह विशेषस्वरूप हुआ । तब देख लिया ना कि एक ही पदार्थमें सामान्य विशेषात्मकता इस सिद्धान्तमें भी माना है । कर्ममें भी इसी तरह लगा लीजिए । जितने प्रकारके कर्म हैं—५ प्रकारके माने गए उत्क्षेपण, अवक्षेपण आदिका इन सब कर्मोंमें यह कर्म है यो तो होता है अनुगत बुद्धिका विषय । तो सामान्यस्वरूप हुआ और गुण कर्म नहीं है, द्रव्य कर्म नहीं है यह हुआ प्रयत्न करनेकी बुद्धिका विषय अर्थात् यह विशेष स्वरूप हुआ । तो यो सभी पदार्थ सामान्यविशेषात्मक हैं, यों नैयायिक सिद्धान्तमें भी अनेकान्त प्रक्रिया मानी गई है ।

सौगत सिद्धान्तमे अनेकान्त प्रक्रियाके आश्रयका यत्न—

❀

अब सौगत सिद्धान्तकी बात सुनो । वहा माना गया है कि एक मेचक ज्ञान चित्रज्ञान अनेकाकार है । जैसे पञ्चवर्ण स्वरूपरत्न मेचक होता है । जब ज्ञान किया तो वह एक प्रतिभापात्मक ही तो नहीं हुआ मगर एक प्रतिभास स्वरूप है । पञ्च वर्ण वाले मेचक रत्नका ज्ञान यदि एक प्रतिभापात्मक है तो भी चित्रज्ञान न रहा । यो तो हुआ यह अनेकाकाररूप और नील पीत आदिक नाना आकारोका जो ज्ञान है वह चित्रज्ञान है, एकाकार ही न रहा । यो तो चित्रज्ञान अनेकाकार स्वरूप है, फिर भी मेचकज्ञान अनेक नहीं हैं । तभी तो उसमे एक एक वचनका प्रतिबोध किया जाता है कि यह है मेचकज्ञान । तो वह मेचक ज्ञान, चित्र ज्ञान तो एक ही है । तब देखो ना, कि यह ज्ञान अनेकानेकस्वरूप हो गया । अनेक स्वरूप तो यो है कि उसमें प्रतिभास नाना हैं । और, वह मेचक ज्ञान एकस्वरूप यो है कि वह एक परिणामन है, एक ज्ञान है और इसी रूपमे अनुभव होता है कि यह मेचक ज्ञान है, ऐसा किसीको अनुभव नहीं होता कि यह सब मेचक ज्ञान हैं । एक ज्ञानमे एक ही ज्ञानकी बात कही जाती है । तात्पर्य यह है कि इस सुगत सिद्धान्तमे भी चित्रज्ञानको अनेकात्मक कहा गया है । तो अनेकान्तकी प्रक्रिया बिना कोई भी दार्शनिक अपना मन्तव्य सिद्ध नहीं कर सकता ।

चार्वाकमन्तव्यमे अनेकान्त प्रक्रियाके आश्रयका यत्न—

❀

और, भी देखिये । चार्वाकने माना है—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चार तत्त्व हैं और उन तत्त्वोंसे चेतन होता है । जैसे कि कोदो आदिकसे मद शक्ति प्रकट होती है । ऐसा चार्वाकके गुरु वृहस्पतिका सिद्धान्त है । उनके सूत्रमें कहा गया है । तो यहाँ यह विचार करें कि यह सही है या नहीं ? यह तो अन्य प्रकरणकी बात है । यहाँ प्रकरण केवल अनेकान्त प्रक्रियाका बताया ना रहा है तो यहाँ उस चैतन्यको पृथ्वी आदिक भूत चतुष्टय परिणाम माना । तो यहाँ देखो । उसने एकानेकात्मक स्वीकार कर लिया ना ? वह चेतन एक है जो कि उन चारोंसे उत्पन्न होता है और वह अनेक रूप है क्योंकि पृथ्वी आदिक चारोंसे अतिरिक्त अन्य एक कुछ नहीं माना गया है । कही वे ५ होते हैं कि ४ तो पृथ्वी आदिक और १ चेतन । अगर हम तरह मान लें तो चेतन एक दूसरा तत्त्व बन जायगा । फिर ४ भूत हैं इस तरहका सिद्धान्त न रहेगा । तो देखिये ! उस एकको उन्होंने अनेक स्वरूप माना । अब और भी विचार करिये । चार्वाक सिद्धान्तमे पृथ्वी आदिक एक-एक पदार्थ चेतन नहीं हैं, क्योंकि ऐसा माननेसे घट पट आदिक सभी पदार्थ चेतन बन जायेंगे । उनका सिद्धान्त यह है कि पृथ्वी आदिक अनेक स्वरूप यह एक चेतन है । यहाँ प्रक्रिया पर दृष्टि डालिए कि एक

अनेकात्मक विविधे ही वे ऐसा बोल सके । अनेकान्तकी प्रक्रिया बिना न तो कोई किसी बातको सिद्ध कर सकेगा । वह मिथ्या हो या समीचीन हो यह तो एक निर्णय की बात है । मगर वचन व्यवहार सिद्धान्तकी स्थापना यह अनेकान्तकी प्रक्रिया बिना नहीं हो सकता । दार्शनिकताकी बात तो यह है ही लेकिन लोक व्यवहार भी बिना अनेकान्तवादकी प्रक्रियाका अनुसरण किए बन नहीं सकता । सब जीव ये नित्या-नित्यात्मक हैं । तो हैं अथवा वे अब नहीं रहे ये दोनों बातें प्रत्येक मनुष्यमे लोग समझते हैं तभी व्यवहार चल रहा है । किसीको कुछ उधार दिया तो उसीसे क्यों मांगते हैं ? अटपट किसी अन्यसे क्यों नहीं मांगते ? इससे सिद्ध है कि नित्यपना है, जिसे दिया था वही है यह, तब उधार देने लेनेकी प्रक्रिया बनी और यदि पूर्णतया उस ही समयकी अवस्थावान हो तो भी नहीं बन सकता । परिणाम तो होता ही है । कालका परिणाम हुआ, अवस्थाभेद हुआ, दिन भी कुछ गुजरे । तब उसकी सूद भी कुछ बना । ये इन सभी बातोंसे अनित्यता भी जाहिर होती है । तो ये नित्या-नित्यात्मक माना तब यह लोकव्यवहार बन सका । तो इस तरह अनेकान्तकी प्रक्रिया बिना कोई भी दार्शनिक न अपना सिद्धान्त स्थापित कर सकता और न कुछ लोक व्यवहार ही बन सकता ।

मीमांसक सिद्धान्तमे अनेकान्त प्रक्रियाके आश्रयका यत्न—



मीमांसक सिद्धान्तमे ज्ञानके सम्बन्धमे यह बताया गया है कि प्रमाता, प्रमिति एव प्रमेयाकार एक ही ज्ञान होता है । प्रमाताका अर्थ है-जानने वाला आत्मा । प्रमितिका अर्थ है जानन क्रिया । और प्रमेयका अर्थ है, ज्ञानके विषयभूत अनेक पदार्थ । तो जो ज्ञान नहीं होता है वह ज्ञान एक है और प्रमाता प्रमिति तथा प्रमेया-कार ही है । इसका हेतु यह है कि अनुभव ही इस प्रकार होता है—मैं घटको जानता हूँ । यहाँ मैं तो हुआ प्रमाता और घट हुआ प्रमेय और जानता हूँ यह है प्रमिति । यहाँ अनुभव एक है और उस एक अनुभवमे सम्बन्ध है इन तानका । याने ज्ञानकी जो मुद्रा बनी वह मुद्रा उस प्रमाता, प्रमिति और प्रमेयके विषयरूपसे बनी । ज्ञान कोई ऐसा नहीं कि जो केवल एक प्रमाताके ही आकार हो—अह । इससे ज्ञान किया और यदि ज्ञान होता है तो मैं अपनेको जान रहा हूँ तो वहाँ तीन बातें आ ही गई । मैं हूँ प्रमाता, अपनेको हुआ प्रमेय और जानता हूँ यह है प्रमाण । तो ज्ञानकी जो मुद्रा बनती है वह बनती है प्रमाता, प्रमेय, प्रमितिके आकाररूपमे । दूसरा हेतु यह है कि ज्ञान जितने होते हैं वे नव स्वतः प्रकाशक होते हैं । तो जब स्वतः प्रकाशक हुए तो आकार ज्ञानका इन तीनरूप होगा ही । ये भिन्न नहीं हैं, परसे ज्ञान आये ऐसी बात नहीं है । इसलिए यहाँ विषयभूत परपदार्थके आकारकी बात नहीं कह रहे, किन्तु ज्ञानमे विषयपनेसे आये हुए प्रमेयकी बात कही जा रही है और यह प्रमाण

स्वतः हुआ है और वह स्व है प्रमाता और ज्ञानमें जानन किया तो है ही । तो यो जो ज्ञान होता है वह प्रमाता प्रमिति और प्रमेयावाग होता है । ऐसा मीमांस्य सिद्धान्तमें कहा गया है । अब उक्त मीमांसक सिद्धान्तमें यह पर्यटना है कि अनेकान्त की प्रक्रिया किस तरह अपनाई गई है । यहाँ यह स्वीकार किया है कि प्रमाता प्रमिति और प्रमेयरूप अनेक पदार्थ उनमें विषयपनेसे सहित एक ज्ञान है । ज्ञान एक है जितमें विषय वे तीन हुए । ऐसा ज्ञान स्वीकार किया है तो यहाँ विषयपनेकी अपेक्षासे तो बात प्राची तीन और ज्ञानस्वरूपकी अपेक्षासे वह है एक ही । विषयपनेका ज्ञान स्वरूपता होनेसे उन तीनके विषयात्मक ही यह एक ज्ञान स्वीकार किया है । तात्पर्य तो यही हुआ कि यह एक ज्ञान त्रितयात्मक है, एकानेकान्तात्मक है, यही तो अनेकान्त की प्रक्रिया है ।

अनेकान्त, प्रक्रियामें वस्तुपरिचयकी समीचीनता—

❧

अब उक्त सब बातोंमें मन्द भङ्गी बनाई जा सकती है । ज्ञान स्यात् एक है, ज्ञान स्यात् अनेक है । ज्ञान स्यात् एक और अनेक है, ज्ञान स्यात् अवक्तव्य है, ज्ञान स्यात् एक अवक्तव्य है । ज्ञान स्यात् अनेक अवक्तव्य है, ज्ञान स्यात् एक अनेक अवक्तव्य है । इसी प्रकार इन ऊपर बताये गए सभी दार्शनिकोंके सिद्धान्तमें एक अनेक सामान्य विशेष सभी अनेकान्त प्रक्रियाओंमें सप्तभङ्गी लगायी जा सकती है । जैसे कि नैयायिक जन द्रव्य गुण कर्म आदिक पदार्थ मानते हैं तो यहाँ सामान्य विशेष घटित हो ही जाता है । द्रव्य द्रव्य इस प्रकार अनुवृत्तिका ज्ञान होनेसे सामान्य प्राया और द्रव्य गुण नहीं, कर्म नहीं, ऐसी व्यावृत्तिका बोध होनेसे सामान्य प्राया । अब उस ही एकको जैसे द्रव्य ही लिया तो यह स्यात् सामान्य रूप है । यह स्यात् विशेषणरूप है, यह स्यात् सामान्य विशेषरूप है, यह स्यात् अवक्तव्य है, यह स्यात् सामान्य अवक्तव्य है यह स्यात् विशेष अवक्तव्य है, यह स्यात् सामान्य विशेष अवक्तव्य है । तो यों सभी दार्शनिकोंने अपने सिद्धान्त निर्माणमें अनेकान्त प्रक्रियाको अपनाया है और वास्तविकता भी यही है कि प्रक्रियाओंको अपनाये बिना न तो कोई दशन बन सकता, न लोकव्यवहार हो सकता । बल्कि यह भी कह सकते हैं कि अनेकान्त प्रक्रियाके अपनाने बिना कोई बोल भी नहीं सकता ।

अनेकान्तप्रक्रियाके बिना बोधगतिका अभाव—

❧

देखिये ! किसीने कुछ कहा तो जो कहा सो है, जो नहीं कहा गया सो नहीं है । कोई कहता है कि मैं सत्य ही बोलता हूँ तो उसके साथ साथ यह तो लगा ही हुआ है कि मैं असत्य नहीं बोलता हूँ । दोनों बातें माननेसे ही अभिप्राय बनेगा । भले

ही उनमेसे बात एक ही कही जाय । लेकिन दूसरी बात उसके साथ लगी हुई ही है । केसी भी चीजके सम्बन्धमे कोई यह कहे कि यह है तो उसके साथ यह दूसरा भिन्न पगा ही हुआ है कि यह अन्य कुछ नहीं है—यह ही है—यह अन्य कुछ नहीं है । और फिर ये दो बातें एक साथ नहीं कही जा सकती । इस कारण अवर्तन है । ये तीन स्वतन्त्र भङ्ग तो स्पष्ट ही आ गए । फिर इनका संयोग भङ्ग बनकर ७ भङ्ग हो जाते हैं । तो सप्तभङ्गी अनेकान्त प्रक्रिया यह प्राकृतिक चीज है और यह मानना ही होगा । अब केवल खेदकी बात इतनी ही है कि प्रयोगमे तो सब अनेकान्त प्रक्रियाओं को लेना है, पर अनेकान्तकी पद्धतिकी समीचीनताका रूप देनेमें सकोच करते हैं । क्योंकि उससे अनेकान्त प्रक्रियाको स्पष्ट रूपसे प्रसिद्ध कर लेंगे दार्शनिक तो दर्शनके प्रसंगमे एक भी विवाद नहीं रह सकता । इस प्रक्रियाके मानते ही धीरे धीरे सर्वे सुधार होकर वास्तविकतापर उपयोग पहुच जायगा । द्रव्यके सम्बन्धमे जैसे सब लोग समझ रहे हैं कि यह पदार्थ है तो वह पदार्थ शक्तिमय है और किमी न किसी अवस्थामे है । और, ऐसे ऐसे अनेक पदार्थोंके साथ समता है फिर भी सत्त्व और परिणामनकी दृष्टिसे एककी अनेकसे भिन्नता है । लेकिन इस विशेषताके वर्णनमे द्रव्य, गुण, कर्म सामान्य विशेष ये ५ बातें आ जाती हैं । अब ये ५ बातें अलग अलग हैं कहाँ ? प्रदेश तो वहीं वही हैं इन ५ के लिए किसी भी द्रव्यमे जो अवस्था बनती है वह उसके प्रदेशमें ही है । जो गुण है वह उसके प्रदेशमे ही है । अब उनकी तुलना करनेसे समता विषमताका जो ज्ञान हुआ वह कही अल्प नहीं पडा है । जिन धर्मोंको निरख कर हम समता विषमताको मानते हैं वह तत्त्व उन ही प्रदेशोमे है । तो जब ये ५ बातें एक ही जगह हैं तो समवाय फिर क्या रहा ? कथंचित् तादात्म्य ही तो समवाय है और अभाव किसीके भावरूप ही होता है, तब ये ६ पदार्थ ७ पदार्थ कहाँ रहे ? और इस धुनमे जिसे पदार्थ कहना चाहिए धावे सब छूट गए । तो अनेकान्त प्रक्रिया अपनानेपर धीरे धीरे सभीका सुधार होकर वस्तुकी वास्तविकतापर उपयोग पहुच ही जायेगा ।

वस्तुके सत्य परिज्ञानके लिये स्याद्वादके आश्रयकी आवश्यकता—



वस्तुका सत्य परिज्ञान करनेके लिए स्याद्वादका आश्रय करना परम आवश्यक है । स्याद्वादका आश्रय किए बिना वस्तुके सम्बन्धमे यथार्थ परिज्ञान नहीं हो सकता है । वस्तु तत्त्वके यथार्थ परिज्ञान बिना मोह नहीं हट सकता । मोहके हटे बिना राग-द्वेष दूर नहीं हो सकते । रागद्वेष दूर हुए बिना ससारके जन्म मरण सकट मिट नहीं सकते । जन्म मरणका सकट मिटे, इस ही मे आत्माका श्रेय है और यही सर्वोपरि वैभव है । तो ऐसी मुक्ति परम वैभवको पानेके लिए इन तत्त्वोका परिज्ञान करना आवश्यक है और उनके यथार्थ परिचयका आधार है स्याद्वाद । इसी हेतु इस स्याद्वाद

का निरूपण करने वाली सप्त भङ्गी तरङ्गिणीका निर्माण हुआ है, यह सप्तभङ्गी तरङ्गिणी अनेक भङ्गोमे व्याप्त है और सिद्धान्तरूपी समुद्रसे समुक्त है। मानो जैसे कोई एक समुद्र होता है और उस समुद्रमे लहरें अनेक होती हैं, ऐसे ही समझिये कि यह सिद्धान्त समुद्र है। सिद्धान्त कहते हैं वस्तु तत्त्वका वर्णन करने वाला शब्द और ज्ञानरूप आगमको। उस सिद्धान्त समुद्रमे अनेक लहरें उठ रही हैं म्याद्वादके प्रतापने। तो जैसे जैसे कोई संतप्त मनुष्य समुद्रकी लहरोंका सेवन करके अपने सतापको समाप्त करके आनन्द प्राप्त करता है इसी प्रकार इस सिद्धान्त समुद्रकी अनेक लहरोंका स्पर्श करके विद्वान् पुरुष भी अज्ञान सतापको हटाकर, मोह सतापको दूर करके विमृद्ध सत्य आनन्द प्राप्त करते हैं। सो ग्रन्थकार यह भावना कर रहे कि अनेक भङ्गोमे व्याप्त सिद्धान्त समुद्रसे समुक्त यह सप्तभङ्गी तरङ्गिणी विद्वानोंको आनन्द प्रदान करे।



